AQUINÓI SZENT TAMÁS SZEMELVÉNYEKBEN

MAGYARUL ÉS LATINUL

KIVÁLOGATTA,
BEVEZETTE, FORDITOTTA ÉS MAGYARÁZTA

SCHÜTZ ANTAL

Első kiadás.

BUDAPEST
A SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT KIADÁSA

AQUINÓI SZENT TAMÁS SZEMELVÉNYEKBEN

MAGYARUL ÉS LATINUL

KIVÁLOGATTA,
BEVEZETTE, FORDITOTTA ÉS MAGYARÁZTA

SCHÜTZ ANTAL

Első kiadás.

BUDAPEST
A SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT KIADÁSA
1943

A magyar piarista rendfőnök 1129/1943. sz. engedélyével.

Nihil obstat. Dr. Michael Marczell, censor dioecesanus. Nr. 8268/1943. Imprimatur. Strigonii, die 15. Octobris 1943. Dr. Michael Török, vicarius generalis subst.

Stephaneum nyomda Budapest. Felelős: ifj. Kohl Ferenc.

Az ötvenéves

magyar Szent Tamás-Társaságnak

kegyelettel ajánlva

Elüljáróban

Szent Tamást épen csak hírből ismerni vagy távolból dícsérni, ma már a magasabb műveltség alapigényével összeegyeztethetetlen. Viszont közvetlenül műveiből megismerni a súlyos léptekkel haladó latinul író középkori mély gondolkodót, a szakemberek dolga.

Ez a könyv szemelvényekben, fordításban, magyarázatokkal akarja bemutatni Szent Tamást. *Kiknek?* Elsősorban kezdő bölcselőknek, hittudósoknak, akiknek egyúttal híd akar lenni magának Szent Tamásnak műveihez. Elsősorban ezek kedvéért közli a latin szöveget is, ahol fájdalmasan kellett nélkülözni a teljes szenttamási szöveg kritikai kiadását; természetesen iparkodtam mindenütt az elérhető legjobb szöveget adni. Azután szól ez a kiadás jogászoknak, szociológusoknak, s általában mélyebb műveltségre törekvő elméknek.

Persze, erre a gyüjteményre is *az antologiák közös sorsa* vár. Némelyek az itt közölt szövegek között sokat fölöslegesnek találnak, mások még többet fájdalommal nélkülöznek. Ez utóbbiak közé tartozom én is. De a szükség itt is nagyobb hatalomnak bizonyult, mint a vágy. Azonban a jóakaratban nem volt hiba. Ezért közöltem Szent Tamás fő összefoglaló művének, a Summa theologica-nak teljes tartalmát is.

A szemelvények kiválogatása abból a szempontból történt, amely lehetővé tette, hogy az olvasó megalkossa Szent Tamás tárgyilagos gondolkodói képét. Lehetett volna csupa olyan szemelvényt közölni, amely Szent Tamást mint a bölcselet időn fölül álló gondolkodóját mutatja be; viszont nem került volna nagy fáradságba csupa olyant találni, amely őt kora szellemi színvonalához kötött tudósnak tünteti föl. Iparkodtam itt is az Aristoteles és Szent Tamás ajánlotta arany középúton maradni.

Külön számot vetettem *a kezdők igényével*, és azért jóllehet Szent Tamás munkásságának és irodalmi formáinak gazdagságába

is akartam némi betekintést adni, mégis a szemelvények jelentékeny részét a kezdőknek szánt, Szent Tamás legérettebb bölcseségét és tudományát tartalmazó Summa Theologicából vettem. Egyébként is gondoskodtam, hogy a szorgalmas használó Szent Tamás e fő művének alapvető gondolatait és alapvető tartalmát megismerje.

A *magyarázatok* ugyanezt a célt akarják szolgálni. Sőt többet. Nemcsak kulcsot akarnak adni a szenttamási szövegek megértéséhez, hanem igyekeznek beleállítani Szent Tamást az emberi gondolkodói munka folytonosságába, mintegy az intellectus humanus perennis távlataiba. Ezért is hosszas meggondolás után nem a töredékes kommentálást választottam, hanem a didaktikailag sugalmazott összefüggő magyarázatokat. Ezeket könnyebb is olvasni. Hogy a magam összefoglaló munkáira, a Dogmatikára és Bölcseletre (mindkettő második kiadásban) gyakrabban utaltam mint más szerzőkre, talán megértésre talál.

Még egy szót a *fordítás*ról. Itt a magától értődő egyetemes érvényű Pázmány-féle kánon mellett («mintha magyar embertül először magyarul iratott volna») arra törekedtem, hogy világos, érthető, folyamatos, jól olvasható szöveget adjak. Ez a szöveg helyenkint világosabb mint magának Szent Tamásnak szövege, még azok számára is, akik jól ismerik a szent gondolatvilágát és nyelvét. A fordítás valamivel színesebb is mint az eredeti. Attól tartottam, hogy máskülönben nem olvassa a mai ember, akiről nem lehet mondani, hogy a tárgyi lelkesedés elnyom benne minden formai igényt. Számolnom kell azzal, hogy akadnak, kik rosszalják merészségemet, bár a Jeunesse új Summa-fordítása sokszor sokkal merészebb. Akadnak olyanok is, akik szívesen vettek volna még gyökeresebb munkát. Én ki akartam elégíteni a mai olvasó igényeit is, hű is akartam maradni Szent Tamás szelleméhez. Ezzel középvonalra helyezkedtem és vállaltam az ilyen helyre húzódottak sorsát: mindkét szélső üti. De végre is ebben a korántsem általánosan szabályozott ügyben a magam törvényét kellett követnem.

Sok fáradság és ügyszeretet van összesűrítve ebben a könyvben. Adja Isten, hogy áldásos útkészítője legyen Szent Tamásnak a magyar téreken.

Budapest, 1943 márc. 7.

Schütz Antal

Tartalom

Lap

Elüljáróban I

Aquinói Szent Tamás

Jelentősége 1

Az egyetem a 13. században 3

Élete 6

Művei 9

Egyénisége 13

Gondolatvilága 16

Sorsa a századokon keresztül 19

Szent Tamás ma 21

A Summa Theologica tartalma

Az első rész (I) 27

A második rész első fele (1II) 42

A második rész második fele (2II) 59

A harmadik rész (III) 82

A Summa Theologica első részéből

Általános tájékoztató 98

A szenttudomány szükségessége (I 1, 1) 100

Vajjon tudomány-e (I 1, 2) 102

Vajjon önmaga által ismeretes-e, hogy van Isten (I 2, 1) 104

Vajjon van-e Isten (I 2, 3) 112

Vajjon azonos-e az Isten az ő lényegével avagy természetével (I 3, 3) 122

Vajjon Istenben egybeesik-e a mivolt és a létezés (I 3, 4) ... 126

Vajjon a jó és a való azonos dolgok-e (I 5, 1) 130

Vajjon minden való jó-e (I 5, 3) 132

Vajjon vannak-e eszmék (I 15, 1) 136

Vajjon az igaz és a való felcserélhető-e (I 16, 3) 138

Vajjon a jó meggondolás szerint előbb van-e mint az igaz (I 16, 4) 138

Vajjon mindenre kiterjed-e az isteni gondviselés (I 22, 2) 140

Vajjon az emberek előre vannak-e rendelve (predestinálva) Istentől (I 23, 1) 148

Lap

Vajjon Isten mindenható-e (I 25, 3) 150
Vajjon a szeretet eredése az isteni valóságban nemzés-e (I 27, 4) 154
Vajjon meg lehet-e találnunk a teremtményekben a Szentháromság nyomait (I 45, 7) 154
Vajjon több angyal megfér-e egy helyen (I 52, 3) 156
Vajjon az értőelv a testtel úgy egyesül-e mint formája (I 76, 1) 158
Vajjon kell-e cselekvő értelmet tételezni (I 79, 3) 162
Vajjon az embernek van-e szabadakarata (I 83, 1) 166
Vajjon Isten cselekedhetik-e valamit a valókban gyökerező rend ellen (I 105, 6) 168
Vajjon az egyik angyal beszél-e a másikkal (I 107, 1) 170

A Summa Theologica második részének első feléből

Tájékoztató 176
Vajjon az emberi mivolttal velejár-e cél végett cselekedni (III 1, 1) 176
Vajjon a boldogság valami teremtett jóban van-e (III 2, 8)... 180
Vajjon a tárgy szükségességgel indítja-e az akaratot (III 10, 2) 182
Vajjon az akarást megelőző fontolgató mérlegelés a végtelenig megy-e (III 14, 6)..... 184
Vajjon kell-e az emberi akaratnak az isteni akarathoz hasonulnia avégből, hogy jó legyen (III 19, 10) 188
Vajjon a kívánságos lélek indulatai különböznek-e a bátorságos lélek indulataitól (III 23, 1) 192
Vajjon az ifjakban és a részegekben dúsabban tenyészik-e a remény (III 40, 6) 194
Vajjon helytáll-e az erény meghatározása (III 55, 4) 196
Vajjon négy sarkalatos erény van-e (III 61, 2)..... 198
Vannak-e istenies erények (III 62, 1) 200
Vajjon az erkölcsi erények a középszerben vannak-e (III 64, 1) 200
Vajjon az ajándékok különböznek-e az erényektől (III 68, 1) 202
Vajjon helyes-e a bűn okául vallani a test kívánságát, a szemek kívánságát és az élet kevélységét (III 77, 5) 206
Vajjon a törvény az értelem dolga-e (III 90, 1) 208
Vajjon lehet-e osztályozni az ítélkező jellegű előírásokat (III 104, 4) 210
Vajjon az Újszövetségben van-e helye bizonyos tanácsoknak (III 108, 4) 212
Vajjon az ember akarhatja-e és teljesítheti-e a jót kegyelem nélkül (III 109, 2) 214

Lap

A Summa Theologica második részének második feléből

Tájékoztató 220

Vajjon a fejedelem elveszíti-e hitehagyása által alattvalói fölött való uralmát úgy, hogy azok nem tartoznak neki engedelmeskedni (2II 12, 2) 222

Vajjon mindenki kívánja-e a békét (2II 29, 2) 222

Vajjon a háborúskodás mindig bűn-e (2II 40, 1) 224

Szabad-e a háborúban csellel élni (2II 40, 3) 226

Vajjon helyes-e a jogot természeti és tételes jogra osztani (2II 57, 2) 228

Vajjon a népek joga (ius gentium) azonos-e a természetjoggal (2II 57, 3) 232

Vajjon helyesen határozzuk-e meg az igazságot, mikor azt mondjuk, hogy állandó és állhatatos akarás mindenkinek megadni a maga jussát (2II 58, 1) 234

Vajjon a bírónak mindig az írott törvények szerint kell-e ítélni (2II 60, 5) 234

Vajjon helyes-e az igazság két külön fajtáját különböztetni, úgymint a kölcsönös és az osztó igazságot (2II 61, 1)..... 236

Vajjon a bírói ítéletekben van-e helye személyeskedésnek (2II 63, 4) 238

Szabad-e megölni a bűnözőket (2II 64, 2) 238

Vajjon bizonyos esetekben meg van-e engedve bármely testtag megcsonkítása (2II 65, 1) 240

Lehet-e a vádlottnak halálos bűn nélkül tagadni azt az igazat, amely halált idézne fejére (2II 69, 1) 240

Szabad-e az ügyvédnek igazságtalan ügyet védeni (2II 71, 3) . 242

Szabad-e valamit az értékénél drágábban eladni (2II 77, 1) .. 242

Bűn-e elfogadni kamatot a kölcsönért (2II 78, 1) 246

Vajjon helyénvaló-e imádkozni (2II 83, 2) 250

Vajjon a babonának több faja van-e (2II 92, 2) 254

Vajjon a kegyelet irányul-e meghatározott emberekre (2II 101, 1) 256

Vajjon a nagyratörő lelkület erény-e (2II 129, 3) 256

Vajjon a szűzesség különb-e a házasságnál (2II 152, 4) 262

Vajjon a tevékeny élet különb-e mint a szemlélődő (2II 182, 1) 264

A Summa Theologica harmadik részéből

Tájékoztató 268

Megfelelő volt-e, hogy Isten testet öltött (III 1, 1) 268

Lap

Vajjon az Igének az emberséggel való egyesülése a személyben ment-e végbe (III 2, 2) 268
Vajjon bármely isteni személy ölthetett volna-e testet (III 3, 5) 272
Helyes volt-e inkább a Fiúnak felvenni az emberséget, mint más isteni személynek (III 3, 8) 274
Vajjon Krisztus az Egyháznak feje-e (III 8, 1) 278
Vajjon az antikrisztust szintúgy az összes gonoszok fejének lehet-e mondani (III 8, 8) 278
Vajjon Krisztus megfelelő időben jött-e a világra (III 35, 8) . 280
Vajjon a napkeleti bölcseknek megjelenő csillag az ég csillagai közül való volt-e (III 36, 7) 282
Vajjon a szentségek szükségesek-e az üdvösségre (III 61, 1) .. 284
Vajjon a szentségekben van-e kegyelmet okozó erő (III 62, 4) 286
Vajjon hét szentségnek kell-e lenni az Egyházban (III 65, 1) . 288
Vajjon a keresztség elhörli-e a jelen élet bűnkövetkezményeit (III 69, 3) 298
Vajjon Krisztus egész kiterjedtségével van-e jelen az Oltáriszentségben (III 76, 4) 298

A Summa contra gentilesből

Mi a szerző szándéka ezzel a művével (Ctra gent. I 2) 302
Aminek az ész nem tud a végére járni, azt helyes hivés végett előterjeszteni (Ctra gent. I 5) 304
A másvilági boldogság hogyan elégíti ki az ember minden vágyát (Ctra gent. III 63) 306

A megvitatásokból

Mi az igazság (Quaest. disp. de verit. I 1) 312
Vajjon az ember megérdemli-e a tanító nevét és képes-e mást tanítani, vagy csak Isten képes erre (Quaest. disp. de verit. XI 1) 316
Vajjon az eladó köteles-e az eladott dolognak hibáját felfedni a vevő előtt (Quaest. quodlibet. II 5, 10) 340
Vajjon az ember bűn nélkül kívánhatja-e megtanulni a mágikus tudományokat (Quaest. quodlibet. IV 9, 16) 344
Vajjon mi erősebb: az igazság vagy a bor vagy a király vagy az asszony (Quaest. quodlibet. XII 14, 20) 344

A hittudományos kommentárokból

Lap

Vajjon a szülő parancsa kényszeríthet-e valakit házasságra (in Lomb. disp. XIX 1, 4) 348
Boldogok az irgalmasok, mert irgalmasságot nyernek (Catena aurea in Matth. 5, 3) 350
Szent Pál elragadtatása (In Cor. II 12, 1—3) 352

Az Aristoteles-kommentárokból

A logikáról általában (Anal. post. I lect. 1) 364
A természet és a matematika nézőpontja (Phys. II lect. 3) ... 366
A tejútról (Meteor. I lect. 12) 366
A lélek mivolta (De anima II lect. 1) 372
A metafizika mivolta (In XII libros metaphys.) 376
Az ellenmondás elvének igazsága (Metaph. IX. lect. 5) 380
Az erkölcsbölcselet mivolta (In X Eth. lect. 1) 384
A barátságról (Eth. VIII. lect. 1) 390
Az uralkodás és szolgaság (Pol. I lect. 3) 392

A kisebb tudományos művekből

A természet titkos folyamatai (De operationibus occultis) 396
Örökkévaló-e a világ (De aeternitate mundi) 402
A kormányzat. Cyprus királyához (De regno) 410
Mi jobb a közösségnek: egy vagy több ember kormányzata alatt állni (De regno I 2) 410
A többek uralma könnyebben fajul zsarnoksággá (De regno I 5) 414
A király tiszte (De regno I 12) 416
A kormányzás módja (De regno I 14) 416
Milyen vidéket kell választani a királynak telepítésre (De regno II2) 418
Az önellátás (De regno II 3) 422
A lakosság gyönyörűségéről is kell a királynak gondoskodni (De regno II 4) 424
Hogyan kell kormányozni a zsidókat (De regimine Iudeorum).. 426
Vajjon az angyalok parancsukkal mozgatják-e az egeket az Istentől kapott hatalommal (Declaratio 36 quaest. 3) 428
Vajjon az angyal az ő parancsával a Föld egész tömegét képes-e felemelni a Holdig (Declaratio 36 quaest. 5) 430
Vajjon, ha az égitestek mozgása megszűnnék, minden elemekből összetett romlékony test egy szempillantás alatt elemeire bomolnék-e (Declaratio 36 quaest. 11) 430
Vajjon az iskolákban szabad-e vitatásra feltenni ezt a kérdést, hogy

Lap

Krisztus lelke és általában az értelmes lelkek bujtásból jönnek-e (Declaratio 36 quaest. 22) 432
Vajjon a pokol a Föld közepén van-e vagy azon a tájon (Declaratio 36 quaest. 24) 432
Lehet-e megtudni a Föld felületének a középtől való távolságát (Declaratio 36 quaest. 25) 434
Szabad-e képviselni azt a vélelmet, hogy az egyetemes feltámadás után a Hold jobban ragyog mint a Nap stb. (Declaratio 36 quaest. 27) 434
Vajjon biztos-e, hogy az angyalok az égitestek mozgatói, ha feltesszük, hogy nem közvetlenül Isten mozgatja azokat (Declaratio 42 quaest. 4. 5)..... 434
Vajjon az ember az ész szemével képes volna-e látni mindent, ami végbemegy más ember belsejében stb. (Declaratio 42 quaest. 38) 436
A fogalmak (Declaratio 108 dub. 1) 436
A fény (Declaratio 108 dub. 7) 438
Az örökkévalóra irányuló rendelkezés előbb van-e mint az időre irányuló (Declaratio 108 dub. 15) 438
A lélek léte kimerül abban, amit a testtel kell közölnie (Declaratio 108 dub. 34) 440
A mágusoknak megjelenő csillag (Declaratio 6 quaest. 1. 2. 3) 440
A hitvita (De rationibus fidei 2) 440
Predestinácio és szabadság (De rationibus fidei 10) 442
A vitatkozás (De fallaciis 1) 446
A vitatkozás négy fajtája (De fallaciis 2) 448
A négy ellentét (De quattuor oppositis) 448

A lelki művekből

Az angyali üdvözlet magyarázata (Expos. super. salut. angel.).. 452
A teológiai tanár hivatása (Principium) 454
Lauda Sion 462
A tanulmányozás helyes útja (Epistula) 464
Imádság diktálás vagy igehirdetés előtt (Oratio) 466

Betűrendes tartalommutató 470

Aquinói Szent Tamás

Jelentősége

Azt minden művelt ember tudja Szent Tamásról, hogy nagy bölcselő és nagy hittudós és hogy az elsők között áll. Miben van kivételes nagysága? Egy szóval meg lehet mondani : Szent Tamás a skolasztika fejedelme.

S *mi a skolasztika?* Egy a középkorban keletkezett és virágba szökkent gondolatirány, amelyet általában jellemez, hogy *a)* főként az iskolák foglalkoztak vele: tanárok (magistri scholae) és tanítványok (scholastici). *b)* Először (a 12. század végéig) Platon és aztán egyre határozottabban Aristoteles (aki egyszerűen a Bölcselő, Philosophus) a mesterük. *c)* A skolasztikusok mint bölcselők is hivők, vagyis a hit tételeit tartják kötelező szabályoknak, és mint hivők is bölcselők, vagyis amit hisznek, abban a bölcselő elme segítségével is el akarnak igazodni. Tehát magukévá teszik és lehetőség szerint megvalósítják Szent Ágoston programját: fides quaerens intellectum. Amit Willmann mond Szent Anzelmről, a skolasztika atyjáról: «Dialektiker bis ins Gebet hinein», azt a legtöbb skolasztikusról is el lehet mondani. *d)* Mind a bölcseletben mind a teológiában jellemző módszert használnak, a «quaestio»-t, vagyis a rendszeres vitatkozást, amely a föltett kérdés mellett és ellen szóló meggondolások (pozitív és negatív instanciák, a pro és contra, sic et non) ütközőjében tisztázzák a kérdésbe tett igazságot. Ezt a 10. századi jogászok mintájára főként Abaelardus († 1142) terjesztett el a bölcselő hittudományban is.

A skolasztikának *elébe dolgoztak Boethius* († 524; ismert műve De Consolatione philosophiae) Theodoriknak, Rómában élő gót királynak híres minisztere, *Bizánci Leontius* († 543 k.), főként azonban *Joannes Damascenus* († 749), az Ismeret forrása c. művében, amelynek legtöbbet használt és idézett harmadik része (De fide orthodoxa, Az igaz hit) lett a középkor legelterjedtebb tankönyvének,

Petrus Lombardus IV Libri Sententiarum c. művének (1150 k.) mintája.

A skolasztika atyja Szent *Anzelm* († 1109; főművei: Monologium, Proslogium, Cur Deus homo?), híres képviselői a 12. század végén *Richardus* († 1173) és a német *Hugo a Sancto Victore* († 1141). A szentviktori iskola (híres káptalani iskola Párizsban), Guilelmus Altissiodoriensis, Auxerre-i Vilmos és Guilelmus Alvernus, Auvergne-i Vilmos, továbbá az első ferences egyetemi tanár, Alexander Halensis († 1245) és Szent Bonaventura († 1274) mindenben, még gondolkodásuk módszerében is követik Szent Ágostont és az ő közvetítésével Platont; Aristotelest úgy akarják fölszívni, hogy Szent Ágoston sajátos tanításaiból nem engednek. A hitnek kezdő és éltető szerepet tulajdonítanak az ész sajátos területén is (lásd Őrség 133 kk. lap).

Ezekkel szemben *Szent Tamást* az *jellemzi*, hogy óriás arányokban és teljes sikerrel végbevitt egy rendkívül szabatos alapvető szétválasztást és egy összetevést.

A *szétválasztás* abban áll, hogy sajátos, pontosan körülhatárolt külön területet jelölt ki a természetnek és benne a bölcselő elménck, ahol az saját erejével és saját elveivel tud eredményesen működni. Viszont a hittudománynak is megvan a sajátos területe, mert forrása, a hit sajátos tényked̈és, amely csakis az isteni kinyilatkoztatás és kegyelem segítségével valósítható meg.

De viszont a szabatos elválasztás mellett *a két világ egymásra van hangolva:* A természet, az elme is, a hittudomány is az igazság Istenének egyaránt gyermeke, az örök isteni Igének kettős kisugárzása, egymással rokon; a természet és elme a hitnek és hittudománynak lépcsője; philosophia est ancilla theologiae.

Aristotelest egész terjedelmében a bölcseletben vezérnek tekinti; még Szent Ágostont is iparkodik szerinte magyarázni és hajlítani. De rákényszerítette, hogy mikor ő áldozatot mutat be az egy igaz Istennek, az hordja a vizet meg a fát. Igy hatalmas szintézisben egyesítette mindazt, ami az emberi észnek és akaratnak valamiképen hozzáférhető. Gondolatvilágát joggal lehet a hatalmas középkori dómokhoz hasonlítani. Amit a természet és emberi igyekezet alkot, itt mind együvé kerül; még a szörnyetegek is helyet kapnak legalább az ereszen, mint esőköptetők. Mind az ember szer-

zette művészet törvényei alá kerülnek, egyik sem kénytelen megtagadni mivoltát. De mind tudatosan, egyetértésben és összhangban köríti, óvja, szolgálja a nagy titkot, természetfölötti életünk foglalatát és zálogát, az Eucharisztia áldozatát.

Ez a körülmény rámutat Szent Tamás egy sajátos vonására: páratlan történeti *kiválasztottságára*. Gyalogosan szólva: jókor jelent meg a történet porondján, igazán az idők teljességében, ép mikor nagy csönd támadt a tudományosság táján, és éjfélt mutatott a gondolat. Azt a harmóniát, mely művét jellemzi, és melyet még kívüllállók is bámulnak, a tudásnak és hitnek, az észlelésnek és elmélkedésnek, a hagyomány tiszteletének és az úttörésnek, a kérdezésnek és felelésnek, a keresésnek és találásnak ezt a minden hamis hang és hézagnélküli teljességét ő előtte még nem lehetett megcsinálni — bizonyíték a hatalmas elméjű és tudású Halesi Sándor; ő utána már nem lehetett, amint igazolja a ritka éleselméjű Duns Scotus. És ki tudja, jön-e, mikor jön egy boldog emberöltő, amikor meg lehet csinálni? És vajjon ennek a ritka történeti pillanatnak lesz-e Szent Tamása?

Szent Tamás életének, élete művének és egyéniségének megértésére előbb ismernünk kell azt a keretet és műhelyt, ahol életének legjelentősebb szaka lefolyt és tudós egyénisége kialakult.

Az egyetem a 13. században

Az egyetemek 1200 körül keletkeztek. Nem rendeletre, hanem úgyszólván az idő termékeny méhéből születtek meg. *A régi iskolák* ugyanis, ú. m. a kolostori, káptalani, székesegyházi iskolák lehanyatlottak. A valaha híres fuldai iskolában a végén már csak egy diák maradt, az is nagyon szívére vette iskolája elhagyott állapotát. Egy szép nap felírta falára: haec schola non me capit, ez az iskola engem ugyan nem fog itt tartani, és faképnél hagyta.

De 1200 körül támadtak jeles tanárok, akik a nemrég bevezetett új dialektikai módszerrel tanítottak, és a széltében fölgerjedt tudományszomj seregestül vezette hozzájuk a tanítványokat. Az így keletkezett szabad iskolák Párizsban (bölcselet és hittudomány), Bolognában (jogtudomány) és Oxfordban csakhamar életlehetőségeik és érdekeik védelmére zárt testületekké alakultak, a pápáktól

jóváhagyást és kiválóságokat (adómentesség, avatási jog, saját kormányzás és büntető joghatóság) kaptak.

Szervezetük két típust mutat. Az egyik a bolognai. Itt a diákoknál (scholares) volt a döntő hatalom. Ők választották meg elüljáróikat, tanáraikat. A másik a párizsi. Itt a tanárok (magistri) szava volt döntő; a testület feje a Notre Dame kancellárja, de mellette a század végén hatalomhoz jutott a rektor. Mindkét típusban a tanárok külön kollégiumba tömörültek és az avatás jogát maguknak tulajdonították. Párizsban *a tanárok* négy kart, fakultást alkottak. A legnépesebb, de legalsóbb, elsősorban előkészítő jellegű (szerepe olyanforma volt mint később a gimnáziumé[1]) a bölcselet volt (facultas artium; a bölcsészek artisták). A tanulmányi idő itt hat évre terjedt és utat nyitott a három nagy fakultáshoz: a joghoz (utrumque ius : egyházjog, melynek művelői dekretálisták és a római jog), az orvosira (ez nem annyira gyakorlati volt mint inkább természetbölcseleti; híres a salernói) és a vezető fakultásra, a hittudományra, amelynek tanulmányi ideje nyolc év volt.

A *diákok* is testületekbe tömörültek, különösen a szegényebbek burszá-kba (kb. a mai menzák); leghíresebb volt a Sorbonne káplántól (1257-ben) alapított konviktus. Ma is találhatók ilyenek Oxfordban és Cambridgeben. Ezenkívül a mindenünnen összesereglő diákok természetesen nemzetek szerint is ápolták az összetartást. Az egyetem akkor nem tudományok egyeteme volt, mint a 14. század végétől máig, hanem a tanárok és diákok együttessége (universitas magistrorum et scholarium).

Az egyetemek életét szigorú rendelkezések és hagyományok szabályozták. A tanítás kettős volt; a lectio (innen ma is a leckekönyv és leckepénz) és a disputatio.

A *lectio* az előírt tankönyvnek (liber textus) magyarázata. A hittudományi kar szövegkönyve volt a Biblia és Lombardus, a jogi karé Jusztinián és a Corpus Iuris Ecclesiastici meglevő részei, különösen Gratianus dekretuma, az orvosi karé főként Galenus és Pseudo-Galenus írásai, az artistáké Aristoteles. De Aristotelest a teológusok is értelmezték, hisz a «hittudomány szolgája» őket is érdekelte. És mivel közülük kerültek ki a nagyobb tehetségű és

[1] Lásd még ma is: II. kerületi «egyetemi» gimnázium.

híresebb tudósok, ez a körülmény is hozzájárult az artista fakultás kisebbítéséhez.

A tanítás lényeges része volt a *vitatkozás*, disputatio, határozott szabályok megtartásával, szillogisztikus formában (lásd Bölcselet 173 k. lap).

A hittudományi tanulmányok előfeltétele volt *a bölcsészeti kar elvégzése*. Az öreg artistát a 6. év végén determinatio-ra engedték, vagyis szabad volt önállóan vezetnie egy vitatkozást nagyböjtben, és a végén a vitatott kérdéseket el kellett döntenie (determinare). A rendes vitatkozások mellett divatoztak a csak gyakorlásért folytatott dialektikai viták (sophismata), melyek közé tartoztak az insolubilia és impossibilia. Ha a jelölt helytállt a vitatkozásban, a bölcselet baccalariusa (l. ma is az angol «bachelor of arts»-ot) és szabad volt neki Aristotelest magyarázni. Újabb két év mulva lehetett magister artium és beiratkozhatott más fakultásra is.

A *teológián* sokféle disputa dívott. A legjelentősebb volt az előadott anyagnak egy részletkérdéséről kéthetenkint tartott rendes vitatkozás, disputatio ordinaria. Nagyon kedvelt volt az elegyes vitatkozás, disputatio de quolibet, adventben és nagyböjtben, a legnagyobb nyilvánosság mellett; előkelő világi és egyháznagyok, fejedelmek és püspökök jelenlétében akárki akármilyen kérdést vethetett fel. Először a baccalariusok iparkodtak felelni, végén a magister szólt bele, rendezte szempontok szerint a sok össze-vissza jött kérdést és ellenvetést. A rendesen este lefolyt vitát mindig követte másnap reggel a döntés (determinatio magistralis).

Csak aki bevált a vitatkozásokban, lehetett a hittudományok baccalariusa. Mint ilyen köteles volt két éven keresztül magyarázni a Szentírást és újabb két éven keresztül Lombardust. Ha négy év alatt a kar tevékenységében résztvett, azaz prédikált, a vitákban mint ellenvető és felelő érvelt, lehetett tanár. De előbb meg kellett tartania a vesperiá-kat vagyis estéli vitákat az összes tanárokkal és az aulá-t, vagyis a püspök dísztermében (aula) megkapta a tanári birétumot és azután önállóan vezetett ott egy vitát. Ha tényleg tanított, rendes tanár lett, magister regens. Egyébként a magisterium csak cím volt. Ugyancsak cím volt a doktor jelző, amelyet a bámuló kortársak vagy a hálás utókor adott kiváló tanároknak; így Szen

Tamás a doctor angelicus, Bonaventura mellifluus, Scotus subtilis, Albert universalis stb.

A középkori egyetem az Egyház alkotása. A középkor töretlen egységes hivő szellemének gyermeke, a tudományoknak mindmáig legjelentősebb szerve és műhelye. A középkorban a tanárok és tanulók szoros együttműködése, a tanulóknak a vitákban és a tanításban (a tanuló természetes lépésekben lett baccalarius és magister, mint a kézművesinasból legény és mester) kifejtett öntevékenysége hatalmas lendítője volt a tudományos szellemnek.

Ha túlzott is az a sokszor hallott adat, hogy a párizsi egyetemnek időnkint 30.000 hallgatója volt, biztos és rendkívül jellemző, hogy már a 14. században a párizsi egyetem a pápa és császár mellett a harmadik nagyhatalom. Kizárólagossága mellett az egyetemnek megvolt a mély hatása a közösségre is. Vitái, különösen az elegyesek révén érintkezésbe jutott minden réteggel. Általánosan jellemző, amit III. Károly császár mondott: ha vitát hallhatok, nem kell nekem se étel se ital (még Báthory, Erdély fejedelme és lengyel király is élt-halt értük). Hatásukat jól jellemzi a régi vers: Chronica si penses, quum pugnant Oxonienses, post paucos menses volat ira per Angligenenses; Ha a krónikákat forgatod, azt látod: ha az oxfordi egyetemen valami vita dúl, néhány hónap mulva már lázban ég egész Anglia.

Hibája volt üzemének merevsége és minden apró részletének rendszabályozása, mely gátat vetett a tudományos haladásnak. Vitái merő gyakorlatszámban mentek és ennélfogva meddők maradtak (az ellenvetéseket nem volt szabad komolyan venni); hozzájárult a természet-, nyelvtudományi és történeti szemléletnek a spekulatív mellett bizonyos háttérbeszorulása, amint jól észrevette már a kissé szóhős híres Rogerius Bacon († 1294).

Élete

Szent Tamás a hohenstaufokkal rokon régi aquinói grófi család sarjaként *született* 1224 végén vagy 1225 elején a Nápolyhoz közelfekvő Roccasicca-ban. Ötéves korában nevelésre Monte Cassino régi és nagynevű bencés kolostorába kerül, a trivium (nyelvtan, dialektik, retorika) és quadrivium (szám- és mértan, csillagászat, muzsika) elvégzésére vissza Nápolyba.

Húszéves korában *belép Szent Domonkos rendjébe.* Erre sarkallta szentséget és tudományt szomjazó lelke, a rendnek akkori sodró nekilendülése, és valószínűleg a csendes, magábavonult szerzeteséletnek Monte Cassino-ban elmélyedő és fogékony lelkében meggyökerezett megkedvelése. Családja, úgy látszik, igen zokon vette ezt a lépését. Amikor rendje Párizsba küldte felsőbb tanulmányokra, két bátyja útközben elfogatta és atyjuknak San Giovanni nevű várában egy évig fogságban tartotta. De állhatatosságát nem tudták megtörni. Egy megkísértésére beküldött nőt elszántan visszautasított (innen «Szent Tamás öve»); húgát megnyerte a kolostori életnek.

Kiszabadulása után, 1245-ben a rend általános főnöke, Joannes Teutonicus maga kísérte el Párizsba, ahol *mestere volt Nagy Albert.* Mikor kb. három év mulva Albertet rendje megbízta Kölnben egy rendi egyetem (studium generale) megszervezésével, oda is követte. Ez alatt az idő alatt teljes odaadással a lelkiéletnek és a tanulmányoknak szentelte magát. Amit levelében ajánl fiatal rendtársának (464. lap), azt magáról másolja. Társai a visszavonuló, hallgatag fiatalembert néma ökörnek nevezték. Mikor ezt Nagy Albert meghallotta, azt mondta : «Megéritek még, hogy ez a néma ökör betölti az egész világot bőgésével».

1254-ben megint *Párizsba* kerül — *tanárnak.* De ez nem ment simán. A világi papságban erős ellenszenv alakult ki a kolduló szerzetek és egyetemi tanárságuk iránt. A ferenceseknek volt ugyan Párizsban már egy tanszékük, de ahhoz úgy jutottak, hogy Alexander Halensis már mint egyetemi tanár lépett be a szerzetbe, és így mintegy magával vitte tanszékét. Annál hevesebben tiltakoztak ennek a tanszéknek állandósítása, különösen a domonkosok részére való kibővítése ellen. A szent Szeretetről nevezett Vilmos (Guilielmus a Sancto Amore) külön iratban támadta őket (A legújabb idők veszedelme, De periculis novissimorum temporum).

Szent Tamás hatásos iratban (Contra impugnantes Dei cultum et religionem) kelt a szerzetes eszménynek és a szerzetesek jogának védelmére. Megvolt az az elégtétele, hogy végre 1256-ban Szent Bonaventurával egy napon megkapta a venia docendi-t. Hogy a tanárságról milyen fennkölt eszméje volt, ékesen bizonyítja székfoglaló előadása (Principium; 454. l.). Egy fölmerült vitakérdésben (Quaestiones disp. I 14): vajjon az egyházi életben jelentősebb hiva-

tás jut-e a hittudomány tanárának vagy a lelkészkedő papnak, azt feleli, hogy a tanárnak, mert az olyan mint az építész, az építési terv és mód kigondolója, ellenben a lelkészkedő pap ennek csak végrehajtója.

Csakugyan, előadása csakhamar nagy hírre emelte a párizsi egyetemet és a szerény szerzetest. *IV. Orbán pápa közelébe kívánta.* 1261—4-ig az időt leginkább Viterbo-ban és Orviteo-ban töltötte mint pápai hittudós. Ebben az időben készítette a pápa megbízásából az úrnapi officiumot (462. l.), megismerkedett a görögben jártas rendtársával, Moerbeke Vilmossal, és arra sarkalta, hogy Aristotelest és kommentátorait pontosabban fordítsa a görögből; addig ugyanis jobbára arabból latinra fordított aristotelesi szövegeket használtak.

A pápa (IV. Kelemen, IV. Orbán utóda) meg akarta tenni *nápolyi érseknek*. A szerény, csak cellájába és tudománya közé vágyódó szerzetesnek sok bensőséges kéréssel sikerült ezt elhárítania. Ismét kedvelt tanszékére térhetett vissza. Ezúttal Sabiná-ban tanított a rend felsőbb intézetében. 1269-ben megint *Párizsba* került, hol ismét a kolduló szerzetek egyetemi tanársága ellen intézett támadás fogadja. A támadó ezúttal a tudós Gerardus de Abbatisvilla volt. Szent Tamás két iratot intézett ellene (Contra doctrinam retrahentium a religione; De perfectione vitae spiritualis) és akkor már óriásivá nőtt tekintélyével hamar diadalmaskodott. De a harcoknak nem volt vége. Brabanti Sigerius és Boethius Dacus (tehát valószínűleg erdélyi eredetű) averroizmusa ellen győzelmes csatát vívott. A ferencesek, illetve ágostonos irányú tudósok támadása is most folyt. A béke csak úgy állott helyre, hogy elöljárói visszarendelték ebből a viharos légkörből, amely különben a szent tudós lelki egyensúlyát egyáltalán nem billentette meg.

A párizsi egyetem nehezen vált meg híres tanárától és 1272-ben a rendi káptalanban lépéseket tett visszahelyezésére — hasztalanul. A káptalan ugyanis megbízta őt egy új rendi egyetem szervezésével. A helyét tetszésére bízta. Az ő választása ifjúsági jeleskedése színhelyére, *Nápoly*ra esett. Az itt töltött csendes és elmélyedő életet megszakította X. Gergely pápa hívása. A világhírű teológust a II. lyoni egyetemes zsinaton akarta látni.

Szent Tamás nyomban el is indult. Azonban az utóbbi évek és évtizedek kemény munkája felőrölte testi erejét. Még Rómába sem

ért, máris halálos betegség látogatott rá. A Rómához közellevő Terracina melletti fossa-nuovai ciszterci kolostor fogadta be a fáradt zarándokot. Itt a haldoklók szentségeinek bensőséges vétele után, az Énekek énekének misztikai magyarázata közben *halt meg* 1274-ben, március 7-én. Tetemeit Toulouse őrzi. Ugyanebben az évben halt meg barátja, Szent Bonaventura a lyoni zsinaton.

Művei

Szent Tamás művei részint egyenest irodalmi alkotások, részint a tanítás irodalmi rögzítése. Az első csoportba tartoznak a rendszeres művek és különféle alkalmakra, sokszoros kérdésekre készült kisebb művek. A *rendszeres művek:*

1. *Compendium theologiae* ad Reginaldum (1272). Piperno-i Reginald hű társa volt, kit rendi elüljárósága a gyámoltalan tudós mellé adott élettámaszul. Ez a kompendium a katolikus tanítás rövid foglalata Szent Ágoston De fide, spe et caritate (hit, remény, szeretet) c. kis műve mintájára. Nincs befejezve.

2. *Summa contra Gentiles* (1259—64), főként az arabok térítőiül nevelt rendtársaknak szánt kézikönyv, mely rendeltetése szerint az észből akarja bizonyítani a katolikus igazságokat, és ezért sokszor, bár helytelenül, Summa Philosophiaenek nevezik. Ennek fönnmaradt Szent Tamástól eredő kézirata. Többi munkáit ugyanis a kor szokása szerint leginkább diktálta. Scheeben joggal mondja, hogy nincs talán a világirodalomnak még egy műve, amely ilyen kis helyen ennyi rengeteg tartalmat sűrít össze.

3. *Summa Theologica* (1266—73), a hittudomány foglalata. Szent Tamás legérettebb munkája, mely röviden és szabatosan összefoglalja hatalmas gondolatművének egész terjedelmét. Rendeltetéséről előszava tájékoztat (88. l.). Ez a mű három részre oszlik: prima, secunda, tertia; a második rész, amelynek tárgya Szent Tamás legkiválóbb szellemi tette, a rendszeres erkölcstudomány, ismét két részből áll: prima secundae, secunda secundae.

A mű alapgondolata Isten magában és Isten a műveiben, vagyis amint a dolgok kiáradnak Istenből (Isten mint első elv) és amint visszatérnek Istenhez (Isten mint végső cél). A második rész a teremtmény Istenhez való téréséről szól és az erkölcstant tárgyalja.

A harmadik rész arról tárgyal, mikép vezet vissza Isten bennünket önmagához a megtestesülés és szentségek által, és mikép létesíti az önmagával való végleges egységet a végső állapotban.

Minden rész quaestio-kra, értekezésekre oszlik és minden quaestio articulus-okra, szakaszokra, amelyek kérdés alakjában egy a quaestio tárgykörébe tartozó problémát ütnek meg. Az egészben kb. 3000 ilyen articulus van. Minden szakasz majdnem matematikai módon van fölépítve. Először elhangzanak az ellenvetések, nehézségek (az egészben mintegy 10.000) ezzel a fogalmazással: videtur quod non . . . praeterea . . . praeterea . . . Azután rendesen jön egy igenlő instancia Sed contra bevezetéssel, a Szentírás-, szentatyák- vagy hivatalos tanításból, szóval az «auctoritas» (auctoritas és ratio a skolasztika két fő forrása). Majd Szent Tamás Respondeo dicendum bekezdéssel a szakasz törzsében (corpus articuli, rövidítve c.) előadja és megokolja a maga nézetét és ebben az értelemben megfelel a nehézségekre: ad primum, secundum etc. ergo dicendum. Ez a tanítás magán hordja a középkori vitatkozás világos nyomait.

Ezek alapján érthető a Summa idézésmódja; pl. III, qu. 34, a. 3 ad 1, vagy c, rövidebben: III 34, 3c.

Szent Tamásnak nem adatott meg főművét befejezni. A töredelem szentségénél hagyta abba, és társa, Reginaldus adta hozzá a többit Szent Tamás egyéb műveiből (Supplementum).

A tanítás irodalmi rögzítése. A középkori tanítás két jellegzetes alakja értelmében Szent Tamásnak ily jellegű művei először magyarázatok, *commentarii.* Mégpedig első tanárkodása idejéből származik a Lombardus-hoz írt kommentár (1254—6); ez a későbben sokszor kiigazított fiatalkori nézeteit tartalmazza. Továbbá szentírási műveiből több magyarázat maradt: először több ószövetségi könyvhöz (Job, Is., Jer. stb.); másodszor az Evangéliumokhoz a szentatyák mondásainak egybefűzéséből eredő Aranylánc, Catena Aurea; azután a szentpáli levelekről és Szent Mátéról tartott lectio-k.

Valószínűleg ez utóbbinak születése idejében történt az a Szent Tamás egyéniségére jellemző bájos eset: Egyszer néhány társával Saint-Denis-ből Párizsba igyekezett. Az egyik megszólal: nézd Tamás testvér, milyen szép ez a város. — Bizony szép. — Szeretnéd, ha a tied volna. — Mihez kezdenék vele? — Eladnád a francia királynak s a pénzen mennyi kolostort építhetnél a prédikáló testvérek

számára! — Az igazat megvallva, jobb szeretném Aranyszájú Szent Jánosnak Szent Mátéhoz írt kommentárját.

Nagy helyet foglal munkái közt az Aristoteles főműveihez 1267—72-ben írt kommentár. Ezekhez csatlakozik az akkor Aristoteles-énak tartott Liber de causis-hoz, Pseudo-Dionysioshoz és Boethiushoz (De Divinis Nominibus, De Trinitate, De hebdomadis) írt kommentár. Ezeket jobbára maga írta, ill. diktálta; de némelyik, különösen a szentírásiak egy része tanítványaitól az előadások alapján készült jegyzetek: reportata.

Az egyetemi vitatkozásoknak is van irodalmi leszűrődése; mégpedig a Disputatio ordinaria irodalmi lecsapódása a *Quaestiones Disputatae* egy-egy kérdésről (leghíresebbek: De veritate 1256—9, De malo 1269, De potentia 1265—7, De spiritualibus creaturis 1266—8, De virtutibus 1269—72). Ezek a fölvetett kérdések legmélyebb szenttamási tárgyalásai. A Disputatio de quolibet irodalmi rögzítése a Quaestiones quodlibetales.

Egy új csoportot alkotnak a *kisebb értekezések* többnyire kívüllállók kérésére. Közülük nevezetesebbek: De principiis naturae, De motu cordis, De ente et essentia (1254—6; a miség és lét valós különbsége a teremtményekben), De unitate intellectus contra averriostas (1270; 000. l.), De quatuor oppositis, De natura generis, De differentia verbi divini et humani, De principio individuationis, bölcseletiek; hittudományiak: De articulis fidei, Responsiones, De sortibus, De iudiciis astrorum; De regno (ami a kiadásokban II 4. után van, nem szenttamási), De regimine iudeorum vegyesek.

Az utolsó csoport *lelkiírások*, köztük az Úr imádsága, Angyali üdvözlet, Hiszekegy magyarázata, az úrnapi officium, az eucharisztikus himnuszokkal, beszédek, a szerzetes életet ajánló és védő írások.

Szent Tamás mindössze 49 évet élt; ebből is 25 hosszú előkészületben telt. Mégis szédítő arányú az írói hagyatéka: 32, egyenként kb. hatszáz lapnyi negyedrét kötet. Ez a tény egymaga beszédesen hirdeti, hogy itt az Úr Isten nagy kiválasztottjával van dolgunk.

Most azonban szemébe kell néznünk annak a kérdésnek, mely a legtöbb írástudó ember lelkét legalább egyszer életében megsuhintotta: Hogyan tudott Szent Tamás, hogyan tudtak a régiek, még 16. századi írók is *annyit írni*? Azt még értjük, hogy egy Jókai a

regények végeláthatatlan sorozatával ajándékozott meg. De azt súlyozgatjuk, hogy a legtermékenyebb mai író-tudós is, Wundt egy 88 éves hosszú szorgalmas életen keresztül legföljebb 20—24 nagy nyolcadrét kötetet írt.

Mindenekelőtt a régi idő, Szent Tamás kora is, hasonlíthatatlanul jobban kedvezett az elmélyedő céltudatos munkának és a tudós idegeinek, mint a ma hajszolt üteme; mélyen egységes volt gondolkodásában, nyelvében és meggyőződésében. De döntő szerepe van annak a körülménynek, hogy a tudományeszmény kevesebb követelményt támasztott. Sokkal kevesebb irodalmat kellett ismerni, kevesebb eltérő nézetet kellett földolgozni, történet- és szövegkritikai kérdések időrabló problémái még nem igen jelentkeztek. Folyóiratokat és az egyre dagadó napi irodalmat még nem kellett figyelemmel kísérni.

Jelentős súlya volt tudományüzemi okoknak is. A középkori egyetem föntvázolt üzeme érthetővé teszi, hogy a középkori író egy anyagot 3—6 alakban írt meg, mint Szentírás-, mint Lombardus-magyarázatot, mint Summá-t és Compendium-ot, mint quaestio disputata-t, mint responsum-okat. Ha mindezt számításba vesszük és óvatos redukciót végzünk, Szent Tamás sajátja marad 10—12 kötet a föntjelzett 32-ből — még mindig elég ahhoz, hogy tisztelettel nézzünk hatalmas teljesítőképességére. Igaz, ez a nagyarányú szellemi munka el is nyűtte idő előtt.

Mindezekben a művekben Szent Tamás sajátos latin *nyelvet és stílust* használ. Latinsága nem a koturnusban járó cicerói latinság, sőt az ezüstkor latinságát sem éri el nyelvi és stilisztikai tisztaság tekintetében. De viszont nem is különösen a késői, sőt a korabeli írókat jellemző hanyag és vegyesízű hanyatló latinság, hanem kiválik nemes egyszerűségével, páratlan szabatosságával és — a terminológia és gondolatvilág ismerősei számára — világosságával. Szent Tamás nem a Platon vagy Szent Ágoston stílusában író zseni; inkább az Aristoteles útján haladó fontolt tudós. Kivételes nagysága nem hirtelen üt meg ragyogó szellemességgel, hanem csak a huzamos, elmélyedő tanulmány előtt tárul föl. Aki erre nem ügyel, annak ezek a szemelvények csalódást hozhatnak.

Szent Tamás *műveinek kiadása* gondosság és hozzáférhetőség tekintetében nem vetekedhetik jelentőségükkel. Mindmáig nincs

kritikai szövegkiadásunk, ami a sokszor másolt és önként is megváltoztatott szövegben eléggé vigasztalan helyzetet teremtett. Ma Szent Tamás leginkább hozzáférhető kiadása: studio St. Ed. Fretté et Maré 1871 kk. Parisiis (Edition Vives) 34 negyedrét kötetben, a két utolsó kötet Bergamó-i Péter Tabula Aurea-ja, vagyis egy Szent Tamás tanításait tételenkint össze-, sőt szembeállító rendkívül gondos tartalomjegyzék — egészen más kiadás lapszámával és beosztásával.

XIII. Leó kezdeményezésére megindult Szent Tamás műveinek hatalmas elsőrendű kiállítású kritikai ívrét kiadása. Igen lassan halad (eddig 14 kötet). 1882-ben indult meg a Summa Theologicaval, melynek szövegével a hozzáértők nincsenek teljesen megelégedve; hozzá van adva Caietanus kommentárja a 16. századból; aztán néhány Aristoteles-kommentár és a Summa contra gentiles az autographon-ból Ferrarai Silvester kommentárjával. Ezt dícséretes módon (1934, Róma) külön is hozzáférhetővé tették, könnyen kezelhető és megszerezhető alakban. Szent Tamásnak tanulóktól leginkább keresett műveit (Summae, compedium, quaestiones disputatae et quodlibetales, opuscula) kiadták Marietti a 19. század végén tűrhető szöveggel, nehezen olvasható nyomással, és nemrégen Léthieleux, helyenkint igen rossz szöveggel, bőséges sajtóhibákkal, sőt értelemzavaró rontásokkal.

Egyénisége

Szent Tamás egyéniségéről *nem oly könnyű képet alkotni.* Akik közvetlenül ismerték, vagy nem írtak róla, vagy nem voltak épen jó írók. Műveiben is szerényen visszavonul egyéniségével és csak a tárgyat és igazságot beszélteti. Rendkívül kevés bennük a személyi vonatkozás. Mégis épen a művek huzamos, elmélyedő tanulmányozása lassan-lassan megmutatja az író képét, melyet aztán a kortársak tanusága egészít ki. Legjobban jellemezte őt a tudós Bessarion bíboros († 1472): Szent Tamás a tudósok legszentebbje és a szentek legtudósabbja.

Valóban, aki csak közelébe ér, azt ez a kettő igézi meg: átfogó mély tudományosság és angyali szentség. Mindkettőt egybefoglalja XXII. János pápa mondása. Mikor ugyanis szenttéavatásáról volt szó és kutattak a kanonizációhoz szükséges csodák után, a pápa fel-

kiáltott: «Mit kerestek itt csodákat? Ahány szakaszt írt, annyi csodát művelt!»

Egyéniségét alapvetően jellemzi *az igazság szeráfi szeretete.* Szerzetének jelmondata: Veritas, igazság! Szent Tamás az igazságra tette föl életét. Élt az igazságban mint a lelkéhez szabott, természetszerű elemében. Ezért páratlan nyugalommal és tárgyilagossággal fogadta el és ismerte el az igazságot, bárkitől jött, akár Aristotelestől, akár az arab Averroes-től, akár a zsidó Maimonides-től, akár a régiektől, akár a korosabb társaktól. Ezért mondhatta róla rendtársa, a híres Caietanus bíboros († 1534): Mert nagyon tisztelte a nagyokat, valamennyinek elméjét és tudományát örökölte.

De ugyanezzel a szent nyugodtsággal és magátólértődéssel ítélte el és *utasította vissza a tévedést,* akárkinek a nevében jelentkezett. Gondosan latraveti a különböző nézeteket, bármilyen kérdésről tárgyal, de rendületlenül kitart programja mellett: «a tudománynak nem célja megállapítani, mit gondoltak mások, hanem, mi az igazság» (Arist. De coelo et mundo I, lectio 22).

Úgy szolgálja az igazságot, hogy az nem tűnik föl másnak mint a szeretet arculatának és szavának. Amit ír, annak magja mindig a *szeretet.* Életrajzírói és szenttéavatási pörének tanui egybehangzó vallomással úgy minősítik Tamást, hogy «homo dulcis», szelíd, nyájas, szeretetreméltó ember.

S csakugyan, rengeteg hivatási elfoglaltsága mellett is mindig szívesen prédikál, egyszerű embereknek is, készséggel és türelemmel ád feleletet a mindenünnen hozzáintézett és nem mindig nagyon szellemes kérdésekre. Odaadó buzgalommal és fogyhatatlan türelemmel tanít. Ugyanazt az anyagot újra meg újra átdolgozza, csakhogy világosabb legyen és jobban hozzásimuljon a különböző tanulók különböző igényeihez. Mondhatatlan finomsággal és tapintattal kezeli, akiknek nézeteit meg kell cáfolnia. Meg sem említi névszerint, nem minősíti le. Híres ellenfele, Pecham kiállítja róla ezt a bizonyítványt: «A vitákban soha senkit sem sértett meg és soha a szelídség ellen nem vétett». Aki tudja tulajdon megéléséből, mi a vitatkozás, annak ez a tanuság egymaga elég Szent Tamás szentségének igazolására.

A tudós, nagy léleknek igazi próbája azonban az *alázatosság.* Szent Pál (Kor. I 10) tanusítja, hogy tudomány és fölfuvalkodottság

egy tövön fakad. Mármost Szent Tamás alázatáról csak három szembeötlő adatot: ő élt-halt a bölcseletért, és mégis annak a meggyőződésének adott kifejezést: az örök életről a legtudósabb bölcselők a legnagyobb erőfeszítések után sem tudnak meg annyit, mint tud Krisztusban a legegyügyűbb anyóka. Hű kísérőjének, Reginaldusnak megvallotta: tudományom, egyetemi előadásaim, nyilvános vitáim miatt a kevélységnek soha még gondolata sem kísértett meg. Mikor IV. Kelemen ki akarta nevezni nápolyi érseknek, könnyek között kérte, hogy ezt ne tegye. És hogy könnyei nem voltak krokodilkönnyek, mutatja a hatás: tanára, Albert kölni érsek lett; barátja, Annibaldus de Annibaldis bíboros; párizsi kollégája, Tarantais-i Péter pápa — ő maradt élete végéig egyszerű szerzetes, frater Thomas.

S nemcsak mindenestül beleilleszkedett a kemény szerzetesi fegyelembe, hanem külön megbecsülte és gyakorolta az önmegtagadást, az *aszkézist*. Mennyi lemondás, fegyelem, önmegtagadás, áldozat, mennyi virrasztás és önsanyargatás húzódik meg ennek a mindössze 49 éves életnek szédítő arányú tanító és irodalmi tevékenysége mögött!

Az ő tudós nagysága abban van, hogy tudományos eredménnyel merész felfedezőutakat tett az örökkévalóság végtelen világába. Ehhez messzehordó éles szem kell. Szem, melyet nem kötnek meg e világ fogható dolgai és nem vakítanak el Isten titkainak lángbetűs írásai. Itt a látást csak a minket környékező dolgokkal szemben fölszabadult szellemiség adja meg. És ennek egyetlen útja az állandó szabadságharc az érzékekkel szemben, az aszkézis. Azért tudott úgy meglátni és megláttatni Szent Tamás annyi isteni és angyali dolgot, mert angyali tisztasággal közelített hozzájuk; valóban doctor angelicus, angyali doktor.

De ő nem érte be ezzel az aszkézissel. Alázatos igyekezettel törekedett megszerezni azt a külön szemet is, mely nélkül rejtve maradnak az ember előtt az Isten világának épen legtitkosabb dolgai és mélységei. Sokat tanult; de bizonyos, hogy még többet imádkozott. Reginaldusnak egyszer megvallotta, hogy többet köszönhet Isten fölvilágosításának, mint a maga tanulmányozó munkájának. Ha nagyon nehéz kérdésekre keresett megoldást, még többet imádkozott mint máskor ; és ha még mindig késett a látás, az imádságot megtoldotta böjtöléssel.

Itt azonban azokba a magasságokba emelkedett, melyek túlvannak a tudományon. Azok a tájak ezek, közvetlenül a szentháromságos Isten trónjánál, ahová csak a *misztikai szemlélet* szárnyán lehet eljutni. Ez az a Szent Tamás, aki halálraváltan értelmezi az Énekek énekét a fossa-nuovai szerzeteseknek és itthagyja a földet, mikor ehhez a vershez ér: Jeruzsálem leányai, mondjátok meg az én szerelmesemnek, hogy halálrasebzettje vagyok szerelmemnek. Az a Szent Tamás ez, aki egy látomás után, élete utolsó szakában fölakasztotta írószerszámait, suspendit organa scriptionis, mint a számkivetett zsidók lantjaikat Bábel fűzeire (Zsolt. 136). Mikor társa noszogatta: írjunk már Tamás testvér, sürget a Summa befejezése, ő azt felelte: nem tudok, Reginaldus testvér; nem tudok. Amit írtam, mind polyvának tetszik (sicut palea), ahhoz képest, amit láttam. Igy lett ő nagyobb, mérhetetlenül nagyobb mint a tudománya, és ezért lett nagyobb minden tudósnál.

Gondolatvilága

Szent Tamás gondolkodói nagysága abban nyilvánul, hogy a mult és jelen óriási tudás- és probléma-anyagát ellenmondástalan harmóniába fűzte. Gondolatvilágának egyik vezérgondolata a *rend*, ordo, ahol minden egymásra és középpontjára van vonatkoztatva, és ami az anyag beláthatatlan gazdagságában époly szükséges, és lényegesen hozzátartozik a rendhez: tisztán megvonta mindenütt a határvonalakat.

Ezzel a tudás egész területébe nagy világosságot és áttekinthetőséget vitt bele. Sok volt itt mindig a határsértés, a hetet-havat összehordó összevisszaság. De az a Lélek, amely ott lebegett a vizek fölött, mikor a káoszból meg kellett születnie a világosságnak, ott lebeg az emberiség fölött is, és mikor elérkezettnek látta az időt, fölhangzott szava: legyen világosság — és lett Szent Tamás. Ő a gondolkodás világába folytatta bele a rendcsinálásnak és szétválasztásnak azt a művét, mellyel a teremtő Úr Isten a világ hajnalán szétválasztotta a világosságot a sötétségtől, a fölső vizeket az alsóktól, a szárazföldet a tengertől.

Az ő első és alapvető szétválasztási műve a minket környező, észlelhető természeti világ és e fölött és benne titkon lebegő és működő természetfölötti világ.

A *természeti világban* az ember a maga erejében járhat, eszével és akaratával sokat alkothat. S ezt a világot a bűn nem tette tönkre, amint sokan kísértve voltak gondolni. Következetesen azt is vallották, hogy tévedés és bűn minden, ami az Egyházon kívül van. Ez a manicheizmus régi eretneksége az ellenkező látszat dacára Isten templomának legveszedelmesebb aláaknázása. Szent Tamás ennek a tévedésnek nekiszegezte hatalmas mellét, éjjel-nappal kereste ellene az érveket. Még IX. Lajos asztalánál is megfeledkezett királyról és lakomáról, s egyszerre csak rácsapott az asztalra és fölkiáltott: megvan; most már látom, miért téves a manicheizmus (conclusum est contra manichaeos).

Viszont a *természetfölötti világ* közvetlenül Isten kinyilatkoztatásából és a kegyelemből jön, a Szentírásban és az Egyház életében tárul elénk. Ez meghaladja legmerészebb vágyainkat és legnagyobb erőfeszítéseinket. Itt csak a közvetlenül hozzánk lenyúló Istennek és kellően hitelesített embereknek tekintélyére hagyatkozhatunk.

Szent Tamás sasszeme a természet világában az ész mesteréül nem Platont választotta mint Szent Ágoston és előtte a legtöbb skolasztikus, hanem *Aristotelest*. Igaz, hogy megkeresztelte azokban a fölfogásaiban, melyek a kereszténységgel nem egyeztek. Úgy tett velük, mint Szent Kolumbán, a frankok térítője. Mikor az erdőből előtört egy medve és széttépte a szent öszvérét, amely apostoli útjain hordta papi szereit, akkor a szent nem izgult sokat, hanem megállj-t parancsolt a medvének, rárakta a málháját, megáldotta, és ettől kezdve ez készségesen hordta a szent terhet az öszvér helyett, melyet vakmerően széttépett. Viszont Szent Ágostont szívesen magyarázta a maga fölfogásának értelmében.

Igy sajátos aristoteles-szenttamási egységes gondolatvilág jött létre, amelyben uralkodó eszme *a lét*, mégpedig a teljes lét, különösen az észlelhető lét metafizikai magva és gyökere, valamint abszolút betetőzése. A lét Aristoteles szerint sokfélét jelent; ezt ő analóg értelemben magyarázta (Bölcselet 254 l.). Legjelentősebb egyetemes osztályozása: potentia-actus, vagyis a megkezdett, a képességi és a teljesedett, tényleges lét, minden változás, haladás alapja, melyet a dolgokba begyökerezett cél, az entelechia irányít. Rokon ezzel egy másik eszmepár: anyag és forma (l. 124. l.).

A megismerés nem egyéb, mint a lét értelmi mása. Az értelem

az ember uralkodó tehetsége (Szent Tamás intellektuálista, 138. l.), lényegileg befogadó, szenvedőleges. De képességiségét a való világ, mégpedig az érzéki világ emeli ténylegességre a cselekvő értelem segítségével (intellectus agens 162. l.). Ezzel biztosítva van egyrészt a tapasztalat és a világ jelentősége, melyet Szent Tamás minden valójában jónak (150. l.) és szépnek (De div. nom. 4) tart, és másrészt az ismeret tárgyi jellege. Az augusztinizmusban lappangó szubjektivizmus gyökeresen le van győzve.

Tapasztalati világ és értő elme, természet és természetfölötti világ, vagyis ész és hit és a hittitkok harmóniája azzal van biztosítva, hogy mind ugyanannak az egy abszolút létnek, a föltétlen igazságnak sugárzása.

Isten a világot teremtette — a teremtés időben történtét csak a hitből tudjuk (402. l.), ugyanazzal az abszolút tevékenységgel fönntartja, működésben tartja és céljára irányítja, azaz gondját viseli. Isten ebben a tevékenységben mester (causa principalis), a világ, az egyes teremtmény, az ember is vele szemben viszonylag önálló, de mégis csak eszköz (causa instrumentalis). Ez Szent Tamás bölcseleti és hittudományos gondolatvilágának egyik vezérszméje.

A legelőkelőbb teremtmények, a tiszta szellemek, merő és önálló formák (formae seu substantiae separatae). Az emberi lélek a test formája, mégpedig az egyedüli (szemben a ferencesekkel, Bölcselet 493 kk. l.). Ezzel biztosítva van a test és az érzéklő élet jelentősége, és az ember oda van állítva a középhelyre, az egyoldalú spiritualizmus és materializmus közé.

A fizikában Szent Tamás általában Aristotelest követi (366. és 396. l.). De lángelméjére jellemző ez a kijelentése: «ha egy csillagászati rendszer tanítása az észlelettel megegyezik, ezzel még nem válik bizonyított igazsággá» (De coelo et mundo II 1 17; I 32, I ad 2).

Szent Tamásnak már kortársaitól megbámult legnagyobb és legjelentősebb alkotása *az erkölcstan*, ahol aristotelesi tanításokat teljesen keresztény tartalommal tölt meg. Ennek az alkotásnak, mely az III és 2II hatalmas köteteiben tárul elénk, a sarkallója a célgondolat (176. l.). Ebben századok óta sok dícséretben részesülnek a közösségre, a politikára vonatkozó gondolatai, valamint a rendkívül sok éles megfigyelést tartalmazó fejezetek az érzelmekről, melyeket teljes jelentőségükben felismert (I 2 22—48). Sikerült itt teljes har-

móniába oldania az alanyi és tárgyi mozzanatokat, az erkölcsöt és boldogságot, az egyént és közösséget, a természetet és kegyelmet. Az Egyház és szentségei elsősorban szentelő intézmény; a tökéletesség tetőfoka a misztikai szemlélet (352. l.).

Igazában nem lehet máshoz hasonlítani Szent Tamás művét, mint a bibliai *salamoni templomhoz*. Ott a pitvarban tolongtak emberek a világ minden tájáról, minden rangból és rendből, és gyülekezett minden, ami kellett az ószövetségi áldozatokhoz, mindenfajta állat és a földnek minden nemesebb terméke. Igy Szent Tamás művében is felsorakozik e világnak minden jelentősebb problémája és minden tudománya. De csak azért, hogy a szentélyben, az emberi ügyesség és művészet remekbekészült alkotásain, az aranyoltáron és aranyasztalon Isten papsága méltó áldozatot mutasson be, és el ne kallódjon Isten szava. A függöny mögött pedig, a szentek szentjében ott rejtőzik a titok homályában Isten leereszkedő kegyének záloga, a frigyláda a mannával, és ott borong Isten jelenlétének titokzatos szimboluma, a sekhina.

Ez Szent Tamás gondolatvilága: a profán tudományok mind megidézve a szent tudománynak szolgálatára, és a szent tudományok a misztikai istenimádás küszöbére állítva.

Sorsa a századokon keresztül

Ma Szent Tamás a legkiválóbb katolikus gondolkodó dicsőségével és tekintélyével ragyog. Ez nem volt mindég így. Azt ugyan megérezték már kortársai, hogy föllépése újítást jelent. Egyik legrégibb életírója, Tocco Vilmos, azt írja róla: «előadásában új kérdéseket mozgatott, a tudományos kutatásban és döntésben új és világos utat választott, a bizonyításban új érveket hozott».

Sokan újítónak, sőt egyenest *forradalmasítónak* érezték. Főként azok, akik minden gondolatukban, a bölcseletben is föltétlenül Szent Ágostont követték. Minthogy ezt az ágostonos irányt főként *ferencesek* követték, közülük is kerültek ki első és legelszántabb ellenfelei. Ezek közül Párizsban John Pecham még élete vége felé nekitámadt az arisztotelizmusnak, és a szent halála után sokan csatlakoztak; így a híres Aquasparta Máté, Duns Scotus, az éles és kritikai eszével kiváló leghíresebb ferences és tanítványa De la Mare Vilmos († 1285 körül Oxfordban). Ez az utóbbi elsőnek szedte össze a vádpontokat:

correctorium fratris Thomae (Tamás kiigazítása); sokan követték ebben ugyanezen a címen. A lélek mint az ember egyetlen szubstanciás formája, az anyag mint az egyedítés elve, a miség és lét valós különbsége, az örök világ lehetősége, az értelem elsőbbsége az akarattal szemben voltak a főbb vitapontok.

Hiába bizonyította Szent Tamás az ő tételeit a legteljesebb és legmélyebb tárgyilagossággal; hiába szállt szembe diadalmasan az *arab arisztotelizmus* túlzásaival, melyeket az artista Brabanti Sigerius és a dák Boethius egészen az eretnekségig hegyeztek ki úgy, hogy a világ örökkévalóságát, az értelmes léleknek valamennyi emberben való egységét (ellenük intézte Szent Tamás értekezését« De unitate intellectus) hirdették. Szent Tamás oly szellemi felsőbbséggel és meggyőző érvekkel harcolt ellenük, hogy az utókor Szent Tamást külön ünnepelte mint e veszedelmes szellemi irányzat legyőzőjét. Taddeo Gaddi († 1366) nagy festménye a firenzei spanyol kápolnában és utána sokan Szent Tamást úgy ábrázolják, amint trónon ül és a legyőzött Sigerius a lába alatt tekerőzik.

Ellenfeleit ezzel nem szerelte le. Az említett John Pecham még életében támadta, közvetlenül halála után világi papok, mint Genti Henrik csatlakoztak; sőt még tulajdon szerzetében is akadtak ellenfelei úgy, hogy az aggastyán Nagy Albert vállalta a hosszú, fáradságos és akkor életveszélyes utat Kölnből Párizsba, hogy tanítványának tudományos és teológus becsületét megvédje. Tempier István párizsi püspök 1277-ben elítélt egy sereg tételt, köztük Szent Tamásnak is 9 tételét; ugyanebben az évben rendtársa, Kilwardby Róbert canterburyi érsek hasonlókép. A következő század elején legádázabb ellenfele volt Saint-Purçain-i Durandus.

De más *rendtársak*, különösen tanítványai és barátai, főként Pipernói Reginaldus és Luccai Tolomaeus elszánt hívei, bámulói és terjesztői lettek. Nemsokára a ferencesektől eredő korrektóriumok ellen megjelentek a Correctorium corruptorii fratris Thomae-k (Tamás testvér ferdítőinek kiigazítása); szerzői többek közt Girolami, Dante tanára, sok német misztikus; a 14. században legkiválóbb Tamás-védők és -értelmezők Hervaeus Natalis († 1323), Petrus de Palude (Paludanus, † 1342), főként a princeps thomistarum: Ioannes Capreolus († 1444).

Lelkes és jóítéletű rendtársaknak ez az állásfoglalása tükröződik

a hivatalos rendi állásfoglaláson is. Káptalanok nemsokára a szent halála után az ő tanításába való elmélyedést kötelezően előírták az avatásra törekvők számára. Még többet lendítettek pápák, különösen a Tamást szentté avató (1323) XXII. János és az első nagy kiadását rendező V. Pius. Jellemző, hogy a trentói zsinat asztalán Szent Tamás Summá-ja a Szentírás mellett feküdt. Ettől az időtől kezdve általános lett a tekintélye, még görögre is fordították a Summát. A nyugatiak pedig értelmezték; először 1507-ben Heidelberg-ben Köllin Konrád O. P. Lassan Lombardus helyébe lépett mint szövegkönyv. A 17. század legjelentősebb teológiai művei a Summához írt kommentárok, így Suarez; vele szemben az igazi Szent Tamás hű nagy értelmezője Joannes a s. Thoma († 1649) és a Salmanticenses (1631—1712, salamancai kármelitáknak részben névtelen húszkötetes nagyszerű műve).

Szent Tamás ma

Ma Szent Tamás a katolikus gondolkodók mintája és vezetője, a hittudomány és papság jelöltjeinek fő tanítója. A CIC (589 §1 és 1366 §2), valamint XI. Pius Studiorum ducem kezdetű enciklikája (1923) előírja Szent Tamás tanításának követését tanárok és jelöltek számára.

Ez így jött.

Láttuk az előző fejezetben, hogyan nőtt és gyökeresedett meg Szent Tamás tekintélye a századok folyamán. Ez a hagyományos tisztelet idővel gyöngült; különösen a fölvilágosodás korában, a 18. században, főként Kant és az idealizmus bölcselőinek hatása alatt. De magában a bölcselet és tudomány történeti alakulásában támadtak olyan mozgalmak, melyek immanens erővel Szent Tamás felé terelték az elméket.

A *romanticizmus*nak nyomában járt a történeti és nemzeti szellem ébredése és ezzel Aristoteles tekintélyének és befolyásának emelkedése. Különösen a nagyhatású A. *Trendelenburg* (fő működési ideje a 19. század közepe Berlinben) tett itt sokat. (L. Willmann: Geschichte des Idealismus 1907 III §112—117. 119. 120.) Aristotelessel Szent Tamás is előtérbe került. Különben a skolasztikusok és Szent Tamás tiszteletének hagyománya a katolikus papságban nem halt ki. B. *Bolzano* († 1848) Tudománytanában és kisebb mun-

káiban megmutatta, milyen termékeny a legmodernebb ismeretelméleti és matematikai problémában; ötven évvel később F. *Brentano*, ki főként Bécsben működött, Aristotelest és vele a klasszikus skolasztikát egy széles és tehetséges tanítványi körben terjesztette el. Kiemelkedett közülük Husserl, akinek révén hatása széles mederben torkolt bele az új bölcseletbe. S midőn a jogászoknál egyre hódít a természetjog szükségességének belátása, mikor a pszichológusok megvallják, hogy a test és lélek viszonyát a mai haladott ismeret számára is Aristoteles fölfogása (372. l.) magyarázza meg legjobban, mikor a természettudósok ráeszmélnek, hogy a mai természettudományt szülő szellemi elmélyedés és fegyelmezettség a középkor kemény gondolat-aszkézisétől ered, sőt a mai természettudomány át meg át van szőve aristoteles-szenttamási fogalmakkal, mikor a bölcseletben a metafizika új föltámadást ér meg, föl egészen a személyes Isten tudományos követelményéig, akkor érthető, hogy egyre többen csatlakoznak a korunkbeli bölcselőhöz, aki az én Bölcseletem hatása alatt arra a vallomásra fakadt: a bölcselet jövője a tomizmusé.

Hozzájárul még egy mozzanat. Szent Tamásról azt mondottuk, hogy történetileg jókor jött, az idők teljességében. Mi, *egy szaggatott kornak* tépettlelkű gyermekei, különös meghatódottsággal nézünk föl reája. Minket problémák feszítenek egészen a robbanásig. Mi érzékenyek vagyunk, betegesen érzékenyek, a viharoknak még előszelei iránt is, a kérdéseknek még árnyalatai iránt is. De ez az érzékenység szenvedőlegességgel szövetkezett. Merő érzékeny lemez vagyunk, fogékonyak minden hullámhossz iránt. Sőt csupa vágyódás, nyujtózás vagyunk, nemlétező és soha nem létezhető hullámok iránt. De nem vagyunk zengő Mennon-szobrok. Napsugárból és viharból, hóból és fagyból és hirtelen átmenetekből nem tudunk diadalmas indulókat és Tedeum-okat szőni.

De ha ebben a hányatottságunkban és szaggatottságunkban, ebben az ördögmotollás forgatagban időnkint csendben vagy zátonyon fölsír lelkünkben a kikötőbe- és hazajutás honvágya, megjelenik a problémákban, tudós keresésben és nem-találásban szinte elmálló elméknek, mint hosszú tengeri út után a hajósoknak a genuai Madonna, megjelen Szent Tamás alakja. Benne is feszültek a problémák, őt is űzték a kérdések. Az ő lelke is kohó, de az igazság

megragadásának fehér tüzében izzik. Az ő keresése feloldódott a találás békéjében, az ő kérdezése kiköt az átfogó nagy feleletben. És ez a megérkezettség, ez a teljesség és kiérettség, az igazságban való ez a meggyökerezettség csodabalzsam a kor keresőinek lelkére. Szent Tamás biztatás, gyógyulás és áldás minden rendű és rangú tudós számára, védő és szent nemcsak a katolikus tudósoknak.

A román országokban, sőt másutt is (lásd a viruló salzburgi bencés egyetemet a 18. században) Szent Tamás hagyománya sohasem szakadt meg. Amint a fölvilágosodás a hatásaiban is alkonyodott, ismét fellendült a tisztelete.

Az első döntő lépés volt *Liberatore* világos összefoglalása: Institutiones logicae et metaphysicae 1840, hosszú idő után az első skolasztika-tankönyv. Még nagyobb hatást tett K. Werner nagyarányú történeti munkássága. Azután J. *Kleutgen*, egyidőben a hegeli bölcselet híve, de miután a Jézustársaságába lépett, Szent-Tamásnak és a skolasztikának elszánt apostola lett; 1853-ban megjelent a Theologie der Vorzeit első kötete, 1860-ban a még híresebb és nagyobb hatású Philosophie der Vorzeit. Egyre többen akadtak, akik fölismerték Szent Tamás kiválóságát és a mai szellemi mérkőzésben való jelentőségét.

XIII. Leó pápa mindjárt uralkodása elején, 1879-ben az Aeterni Patris kezdetű enciklikában odaállította mint a katolikus bölcselet legtisztább és legbővebb forrását, a katolikus gondolkodók mintaképét. A nemkatolikus világ, sőt részben katolikusok is eleinte döbbenettel fogadták ezt a szózatot. Sokan úgy gondolták, hogy ezzel a katolikus tudomány vissza van srófolva a 13. század álláspontjára, és a tudományos haladás elé nagy kerékkötő van vetve. De a figyelem erőteljesen föl volt rá híva. Egyre többen foglalkoztak vele, és egyre többen jártak úgy mint Ihering, a híres jogász, aki Zweck im Rechte (²1883 a 161 lapon a jegyzetben) ezt írja: «(a tőle megnevezett katolikus bíráló) idézetekkel rámolvassa, hogy Szent Tamás, ez a nagy szellem az erkölcs gyakorlati és történeti mozzanatát már teljességében és helyesen fölismerte. Nem háríthattam el a nemismerésnek ezt a vádját. De ez a vád hasonlíthatatlanul nagyobb súllyal nehezedik a modern bölcselőkre és protestáns teológusokra, kik elmulasztották e nagyszerű férfiú gondolataiból hasznot meríteni. Ámulva kérdezem magamtól: mikép történhetett

meg, hogy a mi protestáns tudományunk el tudta feledni ezeket a mázsás igazságokat, miután ki voltak mondva? Micsoda tévedések vargabetűitől menekült volna meg, ha megszívlelte volna! Én talán egész könyvemet meg sem írom, ha ismertem volna, mert az alapgondolatai ennél a hatalmas gondolkodónál már teljes tisztaságban és éles fogalmazásban megtalálhatók».

A katolikusok pedig azóta csakugyan tőle tanulják a bölcseletet és hittudományt. Az Aeterni Patris után majd minden katolikus bölcseleti vagy hittudományi tankönyv az ő alapgondolatain épül föl. Egymásután keletkeztek *egyesületek és folyóiratok* művének és eszméinek tüzetes tanulmányozására (nálunk a Szent Tamás Társaság 1893-ban és a Bölcseleti Folyóirat 1884-ben) és különösen a kor követelményeivel való egyeztetésére.

Igy Rómában a híres Gergely-egyetem teljesen az ő tanításának álláspontjára helyezkedik, Szent Tamás szerzetének intézetei az Angelico és az Angelicum és Divus Thomas folyóirata, a szorosan vett szenttamási tanítást kutatja és hirdeti, a löweni Institut supérieur de philosophie, különösen a nagysikerű Mercier (később mechelni érsek és bíboros) s a tőle alapított Revue Néo-Scholastique önállóan értelmezi és szembesíti a modern tudománnyal. A középkor szellemi képének a valóságnak megfelelő helyreállításában sokat és nagy eredménnyel fáradó Ehrle bíboros és Denifle O. P. alapította Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie a történeti megértést mozdította elő nagy sikerrel. Ennek a ma már óriási mozgalomnak, az újskolasztikának szinte beláthatatlan irodalom a terméke és útkészítője.

S így Szent Tamás tekintélye a katolikus világban megdönthetetlen. De vele szemben a tényleges magatartás különböző alakot ölt és *különböző irányokat* teremtett.

Akik rendjének írói és intézetei körül csoportosulnak, iparkodnak tanításának betűszerinti értelmét terjeszteni, a kortörténetileg befolyásolt mozzanatokat gondolatvilágában nem igen veszik tekintetbe, annál erőteljesebben hangsúlyozzák az időtálló mozzanatokat és Szent Tamás bölcseletét és teológiáját úgy állítják oda, mint minden időre szóló kötelező igazságot.

Velük szemben iparkodnak teljes szellemi szabadságukat megőrizni a ferencesek, kik ma is Duns Scotust vallják mesterüknek és

nagy meg értékes tevékenységet fejtenek ki a régi ferences nagyságok (Bonaventura, Halensis; Duns Scotus előkészületben) műveinek mintaszerű kiadásával (Quaracchii, Ad Aquas Claras). Az imént jellemzett irány meg van győződve, hogy ami probléma a 13. század óta és ma is fölvetődik, azok megoldását Szent Tamás elővételezte. A ferencesek ugyanezt vallják Duns Scotusról. Nem hanyagolható el azok száma, kik ugyanezt mondják Szent Ágostonról. Ezek között legjelentősebb J. Hessen és katolikus szakában az annakidején sokat emlegetett M. Scheler († 1929). De sem ezek, sem a ferences irány hívei nem vonhatják ki magukat, nem is akarják, Szent Tamás hatása alól.

Ismét mások úgy vannak meggyőződve, hogy az emberi szellem az utolsó hat században is jelentékeny munkát végzett az igazság megismerése érdekében, melyet még nem ismerhetett Szent Tamás, aki sok dologban mégis csak korának volt gyermeke, különösen a természetfölfogásban, amely nincs hatás nélkül a metafizikára. Ezek szívesen hivatkoznak XIII. Leó Aeterni Patris-ának e szavaira: «Nagy nyomatékkal buzdítunk benneteket tisztelendő testvéreim, hogy a katolikus hit védelmére és díszére, a társadalom javára, az összes tudományok gyarapodására állítsátok vissza és széltében terjesszétek el Szent Tamás arany bölcseségét. Szent Tamás bölcseségét mondom. Mert, ha a skolasztikai doktorok bizonyos körmönfont kérdéseket forgattak, ha valamit nem kiérett meggondolással adtak elő, ami a későbbiek megállapodott tanításaival nincs összhangban vagy bármi módon nem valószínű, amit mondanak, azt semmiképp nem szándékunk odaállítani példaképül». Szívesen utalnak arra is, amit ugyanez a pápa egy híres francia írónak mondott: nem kiírni Szent Tamást, hanem azt írni, amit ő írna ma. Ők tehát Szent Tamást egy Leibniz értelmében vett philosophia perennis leghatalmasabb irányító oszlopának tekintik és az ő alapján egy a 13. század óta fölvetődött problémákkal, módszerekkel és megállapításokkal bensőleg mérkőző szintézisre törekednek. Ilyen kísérletet tett e sorok szerzője is: A bölcselet elemei 2. kiad. 1940.

Irodalom. M. Grabmann: Thomas von Aquin ; eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt 1935. Ebben igen gondos irodalmi jegyzék is (217 kk. l.) Manser: Das Wesen des Thomismus 2. kiad. 1935. P. A. Horváth: Szent Tamás világnézete 1924 ; La sintesi scientifica di

San Tommaso 1932. Ueberweg-Geier: Geschichte der Philosophie 11. kiad. 1934, bő irodalommal. Szent Tamás bölcseleti gondolkodásának szabatos összefoglalása Joannes a s. Thoma: Cursus philosophiae Thomisticae. Most folyó legújabb kiadása 1930 kk. Philosophia Complutensis 1624 kk. (kármeliták). Th. Zigliara: Summa philosophiae 1876. J. Gredt: Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae 2 köt. 1937.

Szent Tamás összes művei természetesen nincsenek lefordítva. A Summa theologicát németre fordította C. M. Schneider 1886—92, angolra ottani donmonkosok 1911—25. Ez a két mű nekem nem volt hozzáférhető. Újabban két fordítása is indult, nem a Summa elején kezdve : Sertillanges O. P. szerkesztésében a Jeunesse kiadásában 1925 óta és a még hátrább maradt német fordítás a bencések közreműködésével 1936 óta. Egyiknek sem vettem hasznát.

A Summa Theologica tartalma

I *1. *Tájékoztató. A hittudomány általában:* *1. Vajjon más tudományok mellett szükség van-e hittudományra. *2. Vajjon tudomány-e. 3. Vajjon egy vagy több tudomány-e. 4. Vajjon spekulatív vagy gyakorlati tudomány-e. 5. Vajjon nagyobb-e a méltósága mint más tudományoknak. 6. Vajjon bölcseség-e. 7. Mi a tárgya. 8. Vajjon érvelő-e. 9. Vajjon metaforás és jelképes beszédet használhat-e. 10. Vajjon több értelme van-e a Szentírásnak.

2. Van-e Isten: *1. Vajjon Isten léte önmaga által ismeretes-e. 2. Vajjon Isten léte bizonyítható-e. *3. Vajjon van-e Isten.

3. Az isteni egyszerűség: 1. Vajjon Isten test-e. 2. Vajjon Istenben van-e anyagból és formából való összetettség. *3. Vajjon az Istenben ugyan-az-e az Isten és az istenség. *4. Vajjon Istenben van-e miségből és létezésből való összetettség. 5. Vajjon Istenben van-e nemből és fajosító különbségből való összetettség. 6. Vajjon Istenben van-e magánvaló és járulék összetettsége. 7. Vajjon Isten bármi módon összetett-e vagy pedig mindenestül egyszerű. 8. Vajjon Isten belemegy-e mint rész más valókba.

4. Az isteni tökéletesség: 1. Vajjon Isten tökéletes-e. 2. Vajjon Isten egyetemleg tökéletes-e, mint aki valamennyi valónak tökéletességét magában foglalja. 3. Vajjon a teremtmények lehetnek-e Istenhez hasonlók.

5. A jó általában: *1. Vajjon a jó és lét valósággal egybeesnek-e. 2. Vajjon a jó meggondolás szerint előbb van-e mint a lét. *3. Vajjon minden lét jó-e. 4. Milyen okra kell visszavezetni a jó jellegét. 5. Vajjon a jó jellege a módban, alakban és rendben áll-e. 6. A jónak tisztes, hasznos és gyönyörködtető jóra való fölosztásáról.

6. Isten jósága: 1. Vajjon Istennek kijár-e a jóság. 2. Vajjon Isten a legfőbb jó-e. 3. Vajjon egyedül jó-e a mivolta által. 4. Vajjon minden jóság az isteni jóságtól ered-e.

7. Isten végtelensége: 1. Vajjon Isten végtelen-e. 2. Vajjon rajta kívül

* A csillaggal megjelölt szakaszok egészben vagy legalább törzsükben föl vannak véve ebbe a kiadásba.
Maga Szent Tamás a szakaszban föltett kérdésre többnyire igennel felel.

akad-e valami, ami mivoltánál fogva végtelen. 3. Vajjon lehet-e valami nagyság szerint végtelen. 4. Vajjon a valókban van-e végtelen sokság.

8. Istennek a valókban való jelenléte: 1. Vajjon Isten minden dologban van-e. 2. Vajjon Isten mindenütt van-e. 3. Vajjon Isten mindenütt van-e az ő lényege, jelenléte és hatalma által. 4. Vajjon a mindenüttvalóság Isten sajátja-e.

9. Isten változhatatlansága: 1. Vajjon Isten teljesen változhatatlan-e. 2. Vajjon a változhatatlanság Isten sajátja-e.

10. Isten örökkévalósága: 1. Mi az örökkévalóság. 2. Vajjon Isten örökkévaló-e. 3. Vajjon az örökkévalóság Isten sajátja-e. 4. Vajjon az örökkévalóság különbözik-e az aevumtól és az időtől. 5. Vajjon az aevum más-e mint az idő. 6. Vajjon csak egy aevum van-e.

11. Az isteni egység: 1. Vajjon az egység hozzáad-e valamit a léthez. 2. Vajjon az egy és a sok ellentétben vannak-e egymással. 3. Vajjon Isten egy-e. 4. Vajjon Isten a leginkább egy-e.

12. Hogyan ismerjük meg Istent: 1. Vajjon teremtett elme láthatja-e Isten mivoltát. 2. Vajjon a teremtett elme láthatja-e Isten mivoltát teremtett kép által. 3. Isten mivolta látható-e testi szemmel. 4. Teremtett értelmes való természeti erőivel láthatja-e Isten mivoltát. 5. Vajjon a teremtett elme Isten mivoltának látása végett rászorul-e teremtett világosságra. 6. Vajjon akik Isten mivoltát látják, azok egyike jobban látja-e a másikánál. 7. Vajjon teremtett elme átfogva tudja-e megérteni az Isten mivoltát. 8. Vajjon az Isten mivoltát látó teremtett elme őbenne ismer-e meg mindent. 9. Vajjon amit ott megismer, valami hasonlatosságok által ismeri-e meg. 10. Vajjon egyszerre ismeri-e meg, amit Istenben lát. 11. Vajjon ennek az életnek állapotában láthatja-e valaki Isten mivoltát. 12. Vajjon természetes elménkkel megismerhetjük-e Istent ebben az életben. 13. Vajjon a természeti ismeretnek hegyében van-e valami istenismeret a kegyelem által.

13. Az isteni nevek: 1. Vajjon megnevezhetjük-e Istent. 2. Vajjon az Istenről való némely nevek magánvalóságként állíthatók-e. 3. Vajjon az Istenről való némely név tulajdonképen állítható-e, vagy pedig valamennyit metaforásan kell állítani. 4. Vajjon az Istenről való nevek közül sok szinonim-e. 5. Vajjon némely neveket Istenről és a teremtményekről univoce vagy aequivoce kell-e állítani. 6. Vajjon abban a föltevésben, hogy analog a használatuk, előbb állítjuk-e Istenről vagy a teremtményekről. 7. Vajjon némely elnevezés Istenről időt állít-e. 8. Vajjon ez a név, «Isten», a természetnek vagy működésnek neve-e. 9. Vajjon az «Isten» név mással közölhető-e. 10. Vajjon ezt a nevet univoce vagy aequivoce kell-e állítani aszerint, amint

természet szerint jelzi Istent vagy részesedés szerint vagy vélemény szerint. 11. Vajjon ez a név, «Aki van», a leginkább sajátja-e Istennek. 12. Vajjon állító tételek alkothatók-e Istenről.

14. Isten tudása: 1. Vajjon Istenben van-e tudás. 2. Vajjon Isten érti-e önmagát. 3. Vajjon Isten értéssel átfogja-e önmagát. 4. Vajjon az ő értése az ő valósága-e. 5. Vajjon mást is ismer-e magán kívül. 6. Vajjon Istennek a dolgokról van-e sajátos ismerése. 7. Vajjon Isten ismerése összevető-e. 8. Vajjon Isten tudása a dolgok oka-e. 9. Vajjon Istennek van-e tudása arról, ami nincs. 10. Vajjon van-e tudása a rosszról. 11. Vajjon van-e tudása az egyes dolgokról. 12. Vajjon van-e tudása a végtelenről. 13. Vajjon van-e tudása a jövőről. 14. Vajjon van-e tudása a féljövőről. 15. Vajjon Isten tudása változékony-e. 16. Vajjon Istennek van-e spekulatív vagy gyakorlati tudása a dolgokról.

15. Az eszmék: *1. Vajjon vannak-e eszmék. 2. Vajjon több eszme van-e vagy csak egy. 3. Vajjon van-e eszme mindenről, amit Isten tud.

16. Az igazság: 1. Vajjon az igazság a valóságban van-e vagy csak az értelemben. 2. Vajjon az igazság az összetevő és a szétszedő értelemben van-e. *3. Az igaz vonatkozása a léthez. *4. Az igazság vonatkozása a jóhoz. 5. Vajjon Isten igazság-e. 6. Vajjon minden egy igazsággal vagy többel igaz-e. 7. Vajjon az igazság örök-e. 8. Vajjon változhatatlan-e.

17. A tévesség. 1. Vajjon a tévesség a dolgokban van-e. 2. Vajjon az érzékekben van-e. 3. Vajjon az értelemben van-e. 4. Vajjon az igazság és tévesség ellentétek-e.

18. Isten élete: 1. Mik élnek. 2. Mi az élet. 3. Vajjon Istennek kijár-e az élet. 4. Vajjon minden Istenben élet-e.

19. Isten akarata: 1. Vajjon van-e Istenben akarat. 2. Vajjon Isten mást is akar-e mint önmagát. 3. Vajjon Isten szükségből akarja-e, amit akar. 4. Vajjon Isten akarata a dolgok oka-e. 5. Vajjon Isten akaratának kell-e valami okot vennie. 6. Vajjon Isten akarata mindig teljesül-e. 7. Vajjon Isten akarata változékony-e. 8. Vajjon Isten akarata szükségképességet jelent-e az akart dolgokban. 9. Vajjon Isten akarata vonatkozik-e a rosszra. 10. Vajjon van-e Istennek szabadakarata. 11. Vajjon Istenben meg kell-e különböztetni a jelzett akaratot. 12. Vajjon helyesen veszünk-e föl az isteni akaratra nézve öt jelet.

20. Isten szeretete: 1. Vajjon Istenben van-e szeretet. 2. Vajjon mindent szeret-e. 3. Vajjon inkább szereti-e az egyik dolgot mint a másikat. 4. Vajjon a jobb dolgokat inkább szereti-e.

21. Az Isten igazságossága és irgalma: 1. Vajjon van-e Istenben igazságosság. 2. Vajjon ez az igazságosság igazságnak mondható-e. 3. Vajjon van-e Istenben irgalom. 4. Vajjon Isten minden művében van-e igazságosság és irgalom.

22. Az isteni gondviselés: 1. Vajjon Isten részéről van-e gondviselés. * 2. Vajjon az isteni gondviselésnek alá van-e vetve minden. 3. Vajjon mindenről közvetlenül van-e isteni gondviselés. 4. Vajjon az isteni gondviselés szükségképességet vet-e a dolgokra.

23. Az isteni előrendelés: *1. Vajjon Istenhez hozzátartozik-e az emberek előrerendelése. 2. Vajjon az előrerendelés tételez-e valamit az előrerendeltben és mit. 3. Vajjon Istenről lehet-e állítani némely emberek elvetését. 4. Vajjon az előrerendeltek kiválasztottak-e. 5. Vajjon az előrerendelés, elvetés és kiválasztottság oka-e az érdem. 6. Vajjon az előrendeltek okvetlenül üdvözülnek-e. 7. Vajjon az előrerendeltek száma biztos-e. 8. Vajjon a szentek imádsága segítheti-e az előrerendeltséget.

24. Az élet könyve: 1. Mi az élet könyve. 2. Melyik életnek könyve az. 3. Vajjon törölhető-e valaki az élet könyvéből.

25. Isten hatalma: 1. Vajjon van-e Istenben hatalom. 2. Vajjon ez a hatalom végtelen-e. *3. Vajjon Isten mindenható-e. 4. Vajjon megteheti-e, hogy ami megtörtént, meg ne történt legyen. 5. Vajjon Isten megteheti-e azt, amit nem tesz meg és hagyhatja-e azt, amit megtesz. 6. Vajjon, amit tesz, teheti-e jobban.

26. Isten boldogsága: 1. Vajjon a boldogság kijár-e Istennek. 2. Vajjon Istent az értelem szerint mondjuk-e boldognak. 3. Vajjon Isten lényegesen boldogsága-e minden boldognak. 4. Vajjon Isten boldogságában bennfoglaltatik-e minden boldogság.

27. Az isteni személyek eredése: 1. Vajjon van-e eredés az isteni valóságban. 2. Vajjon az isteni valóságban valamely eredés mondható-e nemzésnek. 3. Vajjon lehet-e más eredés az isteni valóságban, mint a nemzés. *4. Vajjon ez a más eredés mondható-e nemzésnek. 5. Vajjon az isteni valóságban van-e több eredés mint kettő.

28. Az isteni vonatkozások: 1. Vajjon vannak-e Istenben vonatkozások. 2. Vajjon ezek a vonatkozások az isteni lényeg-e, vagy pedig kivülről vannak-e ráaggatva. 3. Vajjon Istenben lehet-e több, egymástól valósággal különböző vonatkozás. 4. Ezeknek a vonatkozásoknak száma.

29. Az isteni személyek: 1. A személy meghatározása. 2. Vajjon a személy ugyanaz-e mint a hipostazis, magánakvalóság és lényeg. 3. Vajjon a

«személy» név állítható-e az isteni valóságról. 4. Vajjon az isteni valóságban a személy neve vonatkozást vagy magánvalóságot jelent-e.

30. Az isteni személyek többessége: 1. Vajjon több személy van-e az Istenségben. 2. Hány személy van az isteni valóságban. 3. Vajjon a számnevek az isteni valóságban tételeznek-e valamit. 4. Vajjon ez a név, «személy», közös-e a három személlyel az Istenségben.

31. Arról, ami az isteni valóságban a személyek egységére vagy többségére vonatkozik: 1. Vajjon az Istenségben van-e háromság. 2. Vajjon a Fiú mondható-e másnak mint az Atya. 3. Vajjon ez a kizáró mondás «csakis», hozzáadandó-e az Istenségben egy lényegjelző szóhoz. 4. Vajjon kizáró szólás csatolható-e személyjelző szóhoz.

32. Az isteni személyek megismerése: 1. Vajjon a természeti ész megismerheti-e az isteni személyek háromságát. 2. Vajjon az isteni személyeknek bizonyos sajátosságok tulajdoníthatók-e. 3. Vajjon az Istenségben öt sajátosság van-e vagy több. 4. Vajjon szabad-e a sajátosságok kérdésében különféleképen vélekedni.

33. Az Atya személye: 1. Vajjon az Atyának kijár-e, hogy elv. 2. Vajjon az «Atya» név sajátos neve-e az Atya személyének. 3. Vajjon ez a név, Atya elsőbbséggel állítható-e az isteni valóságban a személyekről mint a lényegről. 4. Vajjon az Atyának sajátja-e a lettlenség.

34. Az Ige: 1. Vajjon az Igét az isteni valóságban lényegileg vagy személyileg állítjuk-e. 2. Vajjon az Ige a Fiúnak sajátos neve-e. 3. Vajjon az Ige nevében benn van-e a teremtményekhez való vonatkozás.

35. A Fiúnak «Kép» nevéről: 1. Vajjon a «Kép» név az isteni valóságban személyileg állítható-e. 2. Vajjon «Kép» a Fiúnak sajátos neve-e.

36. Ami a Szentlélek nevére vonatkozik: 1. Vajjon Szentlélek valamely isteni személynek sajátos neve-e. 2. Vajjon az a személy, akit Szentléleknek mondunk, az Atyától a Fiú által származik-e. 3. Vajjon a Szentlélek az Atyától és Fiútól származik-e. 4. Vajjon az Atya és Fiú a Szentléleknek egy elve-e.

37. A Szentléleknek «Szeretet» nevéről: 1. Vajjon a Szeretet sajátos neve-e a Szentléleknek. 2. Vajjon Atya és Fiú a Szentlélekben szeretik-e egymást.

38. A Szentléleknek «Ajándék» neve: 1. Vajjon Ajándék lehet-e személynév. 2. Vajjon a Szentléleknek sajátos neve-e.

39. A személyek a lényeggel való összevetésben: 1. Vajjon az isteni valóságban a lényeg ugyanaz-e, ami a személy. 2. Vajjon kell-e azt állítani, hogy a három személy egylényegű. 3. Vajjon a lényegjelölő neveket a személyekről egyesszámban vagy többesszámban kell-e állítani. 4. Vajjon a konkrét érte-

lemben vett lényegjelölő nevekről lehet-e melléknevet vagy igét vagy participiumot állítani. 5. Vajjon állíthatók-e ezek a lényegjelölő nevekről. 6. Vajjon a személyjelölő nevek állíthatók-e a lényegjelölő nevekről. 7. Vajjon a lényeges tulajdonságokat kell-e személyeknek tulajdonítani. 8. Milyen sajátosságot kell minden egyes személynek tulajdonítani.

40. A személyek a vonatkozásokkal avagy sajátosságokkal való összevetésben: 1. Vajjon a vonatkozás ugyanaz-e mint a személy. 2. Vajjon a vonatkozások különböztetik-e és alkotják-e a személyeket. 3. Vajjon, ha az értelem által a vonatkozásokat elvonatkoztatjuk a személyektől, visszamaradnak-e megkülönböztetetten a magánakvalók. 4. Vajjon a vonatkozások értelem szerint föltételezik-e a személyek tevékenységeit avagy fordítva.

41. A személyek a lényegi tevékenységgel való összevetésben: 1. Vajjon a lényegi tevékenységeket lehet-e tulajdonítani az isteni személyeknek. 2. Vajjon ezek a tevékenységek akartak-e avagy szükségesek. 3. Vajjon efféle tevékenység által a személy ered-e valamitől vagy semmitől. 4. Vajjon az isteni valóságban van-e tevőképesség a lényegi tevékenységekre való tekintettel. 5. Vajjon a nemző vagy lehelő tevékenység vonatkozást mond-e vagy magánvalót. 6. Vajjon a lényegi tevékenység határpontja lehet-e több személy.

42. Az isteni személyek egymásközti egyenlősége és hasonlósága: 1. Vajjon van-e helye egyenlőségnek az isteni személyekben. 2. Vajjon az eredő személy az örökkévalóság tekintetében egyenlő-e azzal, amelytől ered. 3. Vajjon van-e valami rendszerű egymásután az isteni személyekben. 4. Vajjon az isteni személyek egyenlők-e nagyság szerint. 5. Vajjon egy isteni személy benn van-e a másikban. 6. Vajjon az isteni személyek egyenlők-e hatalom tekintetében.

43. Az isteni személyek küldése: 1. Vajjon valamely isteni személynek kijár-e a küldetés. 2. Vajjon a küldés az isteni valóságban örök-e vagy pedig csak időbeli. 3. Milyen tekintetben kap láthatatlan küldetést az isteni személy. 4. Vajjon bármely személy küldhető-e. 5. Vajjon láthatatlan küldetés jár-e mind a Fiúnak mind a Szentléleknek. 6. Kihez történik a láthatatlan küldetés. 7. A látható küldés. 8. Vajjon bármely isteni személy csak attól küldhető-e, amelyiktől ered.

44. A valók első oka: 1. Vajjon Isten minden valónak létesítő oka-e. 2. Vajjon az ősanyag Istentől van-e teremtve, avagy egyenrangú elv-e vele. 3. Vajjon Isten a dolgok mintaoka-e vagy rajta kívül vannak-e minták. 4. Vajjon Isten a dolgok végoka-e.

45. A teremtés: 1. Mi a teremtés. 2. Isten teremthet-e valamit. 3. Vajjon

a teremtés valami létiség-e a teremtményben. 4. Kinek jár ki teremteni. 5. Vajjon kizárólag Isten teremt-e. 6. Vajjon közös műve-e a teremtés az egész Szentháromságnak vagy valamely személynek sajátja. *7. Vajjon a teremtett valókban föllelhetők-e a Szentháromság nyomai. 8. Vajjon a Teremtő és műve hozzávegyül-e a természet és akarat műveihez.

46. A tartam elve a teremtményekben: 1. Vajjon a teremtmények mindig voltak-e. 2. Vajjon kezdésük hitcikkely-e. 3. Hogyan van mondva Istenről, hogy kezdetben teremtette az eget és földet.

47. A dolgok különbözősége általában: 1. Vajjon a dolgok sokasága és különbözősége Istentől van-e. 2. Vajjon a dolgok egyenlősége Istentől van-e. 3. Vajjon csak egy világ van-e vagy több.

48. A dolgok különbözősége a részletekben, először-is a rossz: 1. Vajjon a rossz valami természetben van-e. 2. Vajjon rosszra akadunk-e a dolgokban. 3.Vajjon a jó-e a rossznak hordozója. 4.Vajjon a rossz teljesen tönkreteszi-e a jót. 5. Vajjon kimerítően fölosztjuk-e a rosszat, ha azt mondjuk, hogy bűn és büntetés. 6. Vajjon nagyobb rossz-e a büntetés mint a bűn.

49. A rossz oka: 1. Vajjon a jó lehet-e a rossz oka. 2. Vajjon a legfőbb jó, azaz Isten oka-e a rossznak. 3. Vajjon van-e valami legfőbb rossz, ami minden rossznak első oka.

50. Az angyalok magánvalósága általában: 1. Vajjon van-e valami teljesen szellemi és testetlen teremtmény. 2. Vajjon az angyal össze van-e téve anyagból és formából. 3. Az angyalok sokasága. 4. Vajjon az angyalok különböznek-e faj szerint. 5. Vajjon az angyalok romolhatatlanok-e.

51. Az angyalok vonatkozása a testtel: 1. Vajjon az angyaloknak van-e természettől velük egyesült testük. 2. Vajjon az angyalok vesznek-e föl testet. 3. Vajjon az angyalok a fölvett testben gyakorolják-e az élet tevékenységeit.

52. Az angyaloknak a helyhez való vonatkozása: 1. Vajjon az angyal helyben van-e. 2. Lehet-e egyszerre több helyen. *3. Vajjon több angyal lehet-e ugyanazon a helyen.

53. Az angyalok helyváltoztatása: 1. Vajjon az angyalnak van-e helyváltoztatása. 2. Vajjon úgy mozog-e egyik helyről a másikra, hogy a közt végiglépi. 3. Vajjon az angyal mozgása időben van-e vagy pillanatban.

54. Az angyal megismerőképessége: 1. Vajjon az angyal értése az ő magánvalósága-e. 2. Vajjon az angyal léte az ő értése-e. 3. Vajjon az angyal mivolta az ő értőképessége-e. 4. Vajjon az angyalokban van-e tevékeny és szenvedőleges értelem. 5. Vajjon van-e bennük más értőképesség is mint az értelem.

55. Az angyali megismerés közege: 1. Vajjon az angyalok a dolgokat a magánvalóságuk vagy pedig valami kép útján ismerik-e meg. 2. Ha képek által, vajjon természetszerű képek által-e vagy pedig a dolgoktól vett képek által. 3. Vajjon a felsőbb angyalok általánosabb képek által ismernek-e mint az alsóbbak.

56. Az angyalok megismerése a szellemi dolgokat illetőleg: 1. Vajjon az angyal megismeri-e önmagát. 2. Vajjon az egyik megismeri-e a másikát. 3. Vajjon az angyal az ő természeti adományai által ismeri-e meg Istent.

57. Az angyalok ismerete az anyagi dolgokat illetőleg: 1. Vajjon az angyalok megismerik-e az anyagi valók természetét. 2. Vajjon megismerik-e az egyes valókat. 3. Vajjon megismerik-e a jövőt. 4. Vajjon megismerik-e a szív gondolatait. 5. Vajjon megismerik-e az összes kinyilatkoztatott titkokat.

58. Az angyali megismerés módja: 1. Vajjon az angyal értelme olykor képességben van-e olykor ténylegességben. 2. Vajjon az angyal egyszerre sokat megismer-e. 3. Vajjon az angyal úgy ismer-e, hogy ismeretről ismeretre halad. 4. Vajjon az angyal összetevéssel és szétszedéssel ismer-e. 5. Vajjon az angyali megismerésben lehet-e tévesség. 6. Vajjon az angyali ismeretet lehet-e hajnalinak és alkonyinak mondani. 7. Vajjon ez a két ismerésmód azonos-e vagy különböző.

59. Az angyalok akarata: 1. Vajjon van-e az angyalokban akarat. 2. Vajjon az angyalokban az akarat azok természete vagy értelme-e. 3. Vajjon az angyalokban van-e szabadakarat. 4. Vajjon van-e bennük bátorságos és kívánságos képesség.

60. Az angyalok szeretése: 1. Vajjon van-e az angyalokban természetes szeretés. 2. Vajjon van-e az angyalokban kiválogató szeretés. 3. Vajjon az angyal természetes vagy kiválogató szeretettel szereti-e önmagát. 4. Vajjon az egyik angyal a másikát természetes szeretéssel szereti-e mint önmagát. 5. Vajjon az angyal természetes szeretéssel inkább szereti-e Istent mint önmagát.

61. Az angyalok létrehozása természetük létét illetőleg: 1. Vajjon az angyaloknak van-e létoka. 2. Vajjon az angyalt Isten öröktől fogva hozta-e létre. 3. Vajjon az angyal a testi teremtmény előtt van-e teremtve. 4. Vajjon az angyalok a tűz-égben voltak-e teremtve.

62. Az angyalok létrehozása a kegyelmi és dicsőségi létet illetőleg: 1. Vajjon az angyalok teremtésükkor már boldogak voltak-e. 2. Vajjon rászorultak-e a kegyelemre avégből, hogy Istenhez térjenek. 3. Vajjon kegyelemben voltak-e teremtve. 4. Vajjon kiérdemelték-e boldogságukat. 5. Vajjon

egy érdemszerző tettük után nyomban elérték-e boldogságukat. 6. Vajjon a kegyelmet és dicsőséget természeti képességük szerint kapták-e. 7. Vajjon a dicsőség elnyerése után megmaradt-e bennük a természetes ismerés és szeretés. 8. Vajjon az üdvözült angyal vétkezhetik-e. 9. Vajjon az angyalok a dicsőség elnyerése után haladnak-e.

63. Az angyalok rosszasága: 1. Vajjon bűn lehet-e az angyalokban. 2. Milyen bűnök lehetnek bennük. 3. Az angyal vágyakozással vétkezett. 4. Vajjon az angyalok természettől rosszak-e. 5. Vajjon valamely angyal teremtésének első pillanatában saját akaratának tette által lehetett-e rossz. 6. Vajjon valami köz volt-e az angyalok teremtése és bukása között. 7. Vajjon a bukottak legfelsőbbje az összes angyalok legelseje volt-e 8. Vajjon az első angyal bűne a többinek okul szolgált-e bűnre. 9. Annyi állotta-e meg helyét, ahány bukott.

64. Az angyalok büntetése: 1. Vajjon a bukott angyal értelme teljesen elhomályosult-e. 2. Vajjon az ördög akarata megrögzött-e a gonoszban. 3. Vajjon az ördögökben lehet-e fájdalom. 4. Az angyalok büntetésének helye.

65. A teremtés műve, az anyagi teremtmény: 1. Vajjon a testi teremtmény Istentől van-e. 2. Vajjon Isten jósága hozta-e létre. 3. Vajjon Isten angyalok közvetítésével hozta-e létre. 4. Vajjon a testek formája angyaloktól vagy közvetlenül Istentől van-e.

66. A teremtmények különbözőségében észlelhető rend: 1. Vajjon az anyag formátlansága időben megelőzte-e formálását. 2. Vajjon minden testi valónak egy-e az anyaga. 3. Vajjon a tűz-ég együtt van-e teremtve a formátlan anyaggal. 4. Vajjon ezzel együtt van-e teremtve az idő.

67. Az első nap műve: 1. Vajjon a világosság sajátképen a szellemi valókról van-e mondva. 2. Vajjon a testi világosság test-e. 3. Vajjon a világosság minőség-e. 4. Vajjon megfelelő volt-e a világosságot az első napon létesíteni.

68. A második nap műve: 1. Vajjon az égbolt a második napon van-e teremtve. 2. Vajjon van-e valami víz az égbolt fölött. 3. Vajjon az égbolt elválasztja-e a vizeket a vizektől. 4. Vajjon egy ég van-e vagy több.

69. A harmadik nap műve: 1. Vajjon a vizek egybegyüjtése megfelelően történt-e a második napon. 2. Vajjon ugyanaznap kellett-e létrehozni a növényeket.

70. A negyedik nap műve: 1. Vajjon a negyedik napon kellett-e létesülnie a világítóknak. 2. Vajjon megfelelően van-e leírva a világítók létrehozása. 3. Vajjon a világítók lelkiesítettek-e.

71. Az ötödik nap műve: Vajjon az ötödik nap műve megfelelően van-e leírva.

72. A hatodik nap műve: Vajjon a hatodik nap műve megfelelően van-e leírva.

73. Ami a hetedik napra tartozik: 1. Vajjon az isteni művek bevégzését a hetedik napnak kell-e tulajdonítani. 2. Vajjon Isten a hetedik napon megszűnt-e minden munkájától. 3. Vajjon a hetedik napot meg kell-e áldani és szentelni.

74. A hat nap általában: 1. Vajjon a hat nap elégségesen van-e fölsorolva. 2. Vajjon ezek a napok egy nap-e. 3. Vajjon a Szentírás megfelelő szókkal fejezi-e ki a hat nap műveit.

75. Az ember, mégpedig a lélek mivolta: 1. Vajjon a lélek anyag-e. 2. Vajjon az emberi lélek valami magaálló-e. 3. Vajjon az állatok lelke magaálló-e. 4. Vajjon a lélek-e az ember, vagy helyesebben az ember összetett valami testből és lélekből. 5. Vajjon az emberi lélek össze van-e téve anyagból és formából. 6. Vajjon az emberi lélek romolhatatlan-e. 7. Vajjon az angyalokkal egy fajt alkot-e.

76. A lélek és a test egysége: *1. Vajjon az értőelv a testtel egyesült-e mint annak formája. 2. Vajjon az értőelv sokszorozódik-e a testek sokszorozódása szerint, vagy az összes embereknek egy az értelmük. 3. Vajjon az értőlelken kívül az emberben más, lényegileg különböző lelkek vannak-e. 4. Vajjon valamelyikben szubstanciás forma van-e. 5. Milyennek kell lennie annak a testnek, amelynek formája ez az elv. 6. Vajjon az egyesülés valamely járulék közvetítésével történik-e. 7. Vajjon az egyesülés más test útján történik-e. 8. Vajjon a lélek egészen benne van-e a test bármely részében.

77. A lélek képességei általában: 1. Vajjon a lélek lényege-e a képessége. 2. Vajjon a léleknek csak egy képessége van-e vagy több. 3. Vajjon a lelkiképességeket a tevékenységek és tárgyak különböztetik-e meg. 4. Vajjon a lelkiképességekben van-e valami rendszeresség. 5. Vajjon a lélek valamennyi képességnek hordozója-e. 6. Vajjon a lélek képességei a lényegéből folynak-e. 7. Vajjon az egyik lelki képesség a másiktól származik-e. 8. Vajjon az összes képességek megmaradnak-e a lélekben a halál után.

78. A lelkiképességek külön-külön; először is azok, melyek az értelem előzeteit alkotják: 1. Vajjon ötfajta lelkiképességet kell-e különböztetni. 2. Vajjon megfelelő-e a vegetatív képességek jelölése. 3. Vajjon megfelelően megkülönböztetünk-e öt külső érzéket. 4. Vajjon a belső érzékeket megfelelően különböztetjük-e.

79. Az értőképességek: 1. Vajjon az értelem a lélek képessége-e vagy lényege. 2. Vajjon az értelem szenvedőleges képesség-e. *3. Vajjon kell-e tételezni cselekvő értelmet. 4. Vajjon a cselekvő értelem a lelkünkből valami-e. 5. Vajjon a cselekvő értelem egy-e mindenkiben. 6. Vajjon az emlékezet a lélek értő részében van-e. 7. Vajjon az értelmi emlékezés más képesség-e mint az értelem. 8. Vajjon az ész más képesség-e mint az értelem. 9. Vajjon a felső és alsó ész különböző képességek-e. 10. Vajjon az értelmesség más képesség-e mint az értelem. 11. Vajjon a spekulativ és praktikus értelem különböző képességek-e. 12. Vajjon a synderesis képesség-e. 13. Vajjon a lelkiismeret az értőlélek képesség-e.

80. A vágy általában: 1. Vajjon a vágy külön lelki képesség-e. 2. Vajjon a vágyat föl kell-e osztani érzéki és értelmi vágyra mint két különböző képességre.

81. Az érzékiség: 1. Vajjon az érzékiség csak vágyó erő-e. 2. Vajjon föl kell-e osztani bátorságos és kívánságos részre mint két különböző képességre. 3. Vajjon a bátorságos és kívánságos rész engedelmeskedik-e az elmének.

82. Az akarat: 1. Vajjon az akarat akar-e valamit szükségből. 2. Vajjon mindent szükségből akar-e. 3. Vajjon az akarat kiválóbb-e mint az értelem. 4. Vajjon indítja-e az értelmet. 5. Vajjon az akaratban kell-e különböztetni bátorságost és kívánságost.

83. A szabadakarat: *1. Vajjon az ember szabadakaratú-e. 2. Vajjon a szabadakarat képesség-e vagy tevékenység vagy készség. 3. Vajjon a szabadakarat vágyó-vagy ismerőképesség. 4. Ha vágyóképesség, vajjon ugyanaz a képesség-e mint az akarat vagy más.

84. A testtel egyesített lélek miképen ismeri meg a magánál alábbvaló testi dolgokat: 1. Vajjon a lélek a testeket az értelem által ismeri-e. 2. Vajjon a testeket lényegek által vagy képek által ismeri-e. 3. Vajjon a lélek mindent természet szerint beléje oltott képek által ismer-e. 4. Vajjon az értelmi képek valami különálló formákról szállnak-e beléje. 5. Vajjon amit megismer a lélek, az örök eszmékben látja-e. 6. Vajjon az értelmi ismeretet az érzéklésből szerzi-e. 7. Vajjon képzeleti közképekre van-e szüksége avégből, hogy tényleg értsen. 8. Vajjon az értelmi ítéletnek akadékot vet-e az érzéki képesség.

85. Az értés módja és rendje: 1. Vajjon az értelmünk a testi dolgokat úgy ismeri-e meg, hogy a képzeleti közképektől elvonja az értelmi képeket. 2. Vajjon az ilymódon elvont képek úgy szerepelnek-e értelmünkre nézve, hogy az értés tárgya vagy eszköze. 3. Vajjon értelmünk előbb érti-e azt, ami inkább általános. 4. Vajjon értelmünk tud-e egyszerre többet érteni.

5. Vajjon értelmünk összetevés és szétszedés útján ért-e. 6. Vajjon értelmünk tévedhet-e. 7. Vajjon az egyik ugyanazt a dolgot jobban értheti-e mint a másik. 8. Vajjon az értelem előbb érti-e az oszthatatlant mint az oszthatót.

86. Mit ismer meg az értelem a testi dolgokban: 1. Vajjon értelmünk megismeri az egyes dolgokat. 2. Vajjon végtelen sok dolgot ismer-e meg. 3. Vajjon megismeri-e az esetleges dolgokat. 4. Vajjon megismeri-e a jövőt.

87. Miként ismeri meg a lélek önmagát és azt, ami benne van: 1. Vajjon a lélek lényege által ismeri-e meg önmagát. 2. Miképen ismeri meg a benne levő készségeket. 3. Miként ismeri meg az értelem a saját tevékenységét. 4. Miképen ismeri meg az értelem az akarat tevékenységét.

88. Miként ismeri meg a lélek azt, ami fölötte van: 1. Vajjon az emberi lélek a jelen élet állapotában az angyalokat önmaguk által ismeri-e meg. 2. Vajjon az anyagi dolgok útján jut-e el megismerésükre. 3. Vajjon Istent ismerjük-e meg először.

89. A különvált lélek ismerése: 1. Vajjon a különvált lélek ért-e valamit. 2. Vajjon a különvált lélek megismeri-e a különálló valókat. 3. Vajjon az összes természeti dolgokat ismeri-e meg. 4. Vajjon megismeri-e az egyes dolgokat. 5. Vajjon megmaradnak-e a különvált lélekben az itt szerzett készségek. 6. Vajjon az itt szerzett ismerési készségeket használhatja-e. 7. Vajjon a helyi távolság akadályozza-e a különvált lélek ismerését. 8. Vajjon a különvált lelkek ismerik-e azt, ami itt történik.

90. Az ember lelkének létrehozása: 1. Vajjon az emberi lélek Isten mivoltából van-e vagy pedig létesített mű. 2. Vajjon az emberi lélek léte teremtve van-e. 3. Vajjon az eszes lélek az angyaloktól van-e alkotva. 4. Vajjon a lélek a test előtt van-e alkotva.

91. Az első ember testének létrehozása: 1. Vajjon az első ember teste a föld agyagából van-e készítve. 2. Vajjon az első ember testét közvetlenül Isten hozta-e létre. 3. Vajjon az első ember teste megfelelően volt-e fölkészítve. 4. Vajjon az emberi test létrehozását megfelelően írja-e le a Szentírás.

92. A nő teremtése: 1. Vajjon a dolgok első létrehozásában kellett-e a nőt létrehozni. 2. Vajjon a nőnek a férfiúból kellett-e keletkezni. 3. Vajjon az asszonyt a férfi oldalbordájából kellett-e alkotni. 4. Vajjon Isten közvetlenül alkotta-e a nőt.

93. Az ember teremtésének célja, amennyiben Isten képére és hasonlatosságára van alkotva: 1. Vajjon az emberben megvan-e Isten képe. 2. Vajjon Isten képe megvan-e az oktalan teremtményekben. 3. Vajjon Isten képe

inkább van-e az emberben mint az angyalban. 4. Vajjon Isten képe megvan-e minden emberben. 5. Vajjon Isten képe az emberben az ember lényegéhez vagy az összes személyekhez vagy egyhez való hasonlításban van-e meg. 6. Vajjon az Isten képét az emberben kizárólag az elme szerint lehet megtalálni. 7. Vajjon az Isten képe az emberben képességei vagy készségei vagy tevékenységei szerint van-e. 8. Vajjon az összes tárgyakra való nézvést-e. 9. A kép és hasonlatosság különbözősége.

94. Az első ember állapota és helyzete az értelem szempontjából: 1. Vajjon az első ember látta-e Istent lényege szerint. 2. Vajjon Ádám az ártatlanság állapotában az angyalokat lényegük szerint látta-e. 3. Vajjon az első ember rendelkezett-e az összes dolgok tudásával. 4. Vajjon az ember az első állapotban tévedhetett-e vagy megtéveszthető volt-e.

95. Ami az első ember akaratára vonatkozott, t. i. kegyelmére, erényei és igazsága: 1. Vajjon az első ember kegyelemben volt-e teremtve. 2. Vajjon az első emberben megvolt-e az ártatlanság állapotában valamennyi lelki indulat. 3. Vajjon Ádámban megvolt-e minden erény. 4. Vajjon az első embernek tettei ugyanolyan hatásosak voltak-e az érdemszerzésre, miként most.

96. Az uralmi jog, amely megillette az embert az ártatlanság állapotában: 1. Vajjon Ádám az ártatlanság állapotában uralkodott-e az állatok fölött. 2. Vajjon az ember rendelkezett volna-e az összes teremtmények fölött uralommal. 3. Vajjon abban az állapotban az összes emberek egyenlők lettek volna-e. 4. Vajjon abban az állapotban az ember uralkodott volna-e társai fölött.

97. Az első ember állapota az egyedek fönnmaradása szempontjából: 1. Vajjon az ember az ártatlanság állapotában halhatatlan volt-e. 2. Vajjon szenvedhetetlen volt-e. 3. Vajjon ételre szorult-e. 4. Vajjon az élet fája által megkapta volna-e a halhatatlanságot.

98. A faj fönntartása nemzés útján: 1. Vajjon az ártatlanság állapotában lett volna-e nemzés. 2. Vajjon az ártatlanság állapotában lett volna-e nemzés közösülés útján.

99. A gyermeknemzés a testet illetőleg abban az állapotban: 1. Vajjon abban az állapotban a gyermekek mindjárt születésük után rendelkeztek volna-e tagjaik mozgató képességével. 2. Vajjon mindnyájan férfinemben születtek volna-e.

100. Az akkor született gyermekek állapota a megigazultság tekintetében: 1. Vajjon az emberek megigazultságban születtek volna-e. 2. Vajjon a gyermekek a megigazultságban megrögzítve születtek volna-e.

101. Az akkor született gyermekek tudása: 1. Vajjon a gyermekek teljes tudással születtek volna-e. 2. Vajjon mindjárt születésük után eszük teljes használatával rendelkeztek volna-e.

102. A teremtett ember helye, vagyis a paradicsom: 1. Vajjon a paradicsom anyagi hely-e. 2. Vajjon megfelel-e emberi tartózkodásra. 3. Mivégből volt az ember a paradicsomba helyezve. 4. Vajjon az embernek a paradicsomban kellett-e teremtődnie.

103. A dolgok kormányzása általában: 1. Vajjon a világot kormányozza-e valaki. 2. Mi a célja a kormányzásnak. 3. Vajjon a világot egy valaki kormányozza-e. 4. A kormányzás hatásai. 5. Vajjon minden az isteni kormányzás alá tartozik-e. 6. Vajjon mindent közvetlenül kormányoz-e az Isten. 7. Vajjon az isteni kormányzás csődöt vall-e valamiben. 8. Vajjon valami ellenére jár-e az isteni gondviselésnek.

104. Az isteni kormányzás hatásai: 1. Vajjon rászorulnak-e a teremtmények, hogy Isten létben tartsa őket. 2. Vajjon Isten közvetlenül tartja-e létben azokat. 3. Vajjon Istennek van-e hatalma valamit megsemmisíteni. 4. Vajjon tényleg megsemmisít-e valamit.

105. A teremtmények változtatása Isten részéről: 1. Vajjon Istennek van-e hatalma közvetlenül lendíteni az anyagot a forma felé. 2. Vajjon Istennek van-e képessége közvetlenül mozgatni egy testet. 3. Vajjon Isten indítja-e közvetlenül a teremtett értelmet. 4. Vajjon képes-e indítani a teremtett akaratot. 5. Vajjon Isten működik-e minden működőben. *6. Vajjon Isten tud-e valamit tenni a dolgokba oltott renden kívül. 7. Vajjon csoda-e, amit Isten a dolgok természetes rendjén kívül tesz. 8. A csodák fajai.

106. Miképen mozgatja az egyik teremtmény a másikát; először is az angyalok megvilágosító tevékenysége: 1. Vajjon az egyik angyal megvilágosítja-e a másikat 2. Vajjon az egyik angyal tudja-e indítani a másik akaratát. 3. Vajjon az alsóbb angyal meg tudja-e világosítani a felsőbbet. 4. Vajjon a felsőbb angyal közöl-e világosságot az alsóbbal minden dologról, amit ő tud.

107. Az angyalok beszéde: *1. Vajjon az egyik angyal beszél-e a másikkal. 2. Vajjon az alsóbb angyal beszél-e a felsőbbel. 3. Vajjon az angyal beszél-e Istennel. 4. Vajjon a helyi távolság befolyásolja-e az angyali beszédet. 5. Vajjon mindnyájan megismerik-e, amit az egyik angyal beszél a másikkal.

108. Az angyaloknak hierarchiákba és rendekbe való beosztása: 1. Vajjon az összes angyalok egy hierarchiába tartoznak-e. 2. Vajjon egy hierarchiában több rend van-e. 3. Vajjon egy rendben több angyal van-e. 4. Vajjon a hier-

archiák és rendek különbsége az angyalok természetében gyökerezik-e. 5. Vajjon az angyalok rendjeit megfelelően nevezzük-e el. 6. Vajjon helyesen jelölünk-e fokozatokat a rendekben. 7. Vajjon a rendek megmaradnak-e a végítélet után. 8. Vajjon emberek fölvétetnek-e az angyali rendekbe.

109. A bukott angyalok elrendezettsége: 1. Vajjon a démonokban vannak-e rendek. 2. Vajjon a démonokban vannak-e rangfokozatok. 3. Vajjon a démonok világában van-e megvilágosítás. 4. Vajjon a jó angyaloknak a bukott angyalok fölött van-e elüljárósága.

110. Az angyalok elüljárósága a testi teremtmény fölött: 1. Vajjon a testi teremtményt kormányozzák-e az angyalok. 2. Vajjon az anyagi teremtmény engedelmeskedik-e pontosan az angyaloknak. 3. Vajjon a testek engedelmeskednek-e az angyaloknak helyváltoztatás tekintetében. 4. Vajjon az angyalok művelhetnek-e csodákat.

111. Az angyalok ráhatása az emberekre: 1. Vajjon az angyal meg tudja-e világosítani az embert. 2. Vajjon az angyalok meg tudják-e változtatni az ember akaratát. 3. Vajjon az angyal meg tudja-e változtatni az ember képzeletét. 4. Vajjon az angyal meg tudja-e változtatni az emberi érzéklést.

112. Az angyalok küldése: 1. Vajjon az angyalok küldetnek-e megbízásokban. 2. Vajjon az összes angyalok küldetnek-e szolgálati megbízással. 3. Vajjon asszisztálnak-e az összes angyalok, akik küldetnek. 4. Vajjon a második hierarchia összes angyalai küldetnek-e.

113. A jó angyalok őrzése és a bukottak támadása: 1. Vajjon az angyalok őrzik-e az embereket. 2. Vajjon minden egyes embert egy-egy angyal őriz-e. 3. Vajjon az emberek őrzése csak a legalsóbb angyalrend tiszte-e. 4. Vajjon minden emberhez van-e küldve angyal őrzés végett. 5. Vajjon az embernek születésétől kezdve van-e angyal küldve az őrzésére. 6. Vajjon az őrzőangyal időnként elhagyja-e az embert. 7. Vajjon az angyalok fájlalják-e az őrizetükre bízottak rossz tetteit. 8. Vajjon az angyalok között van-e helye harcnak vagy egyenetlenkedésnek.

114. A démonok ellenségeskedése: 1. Vajjon a démonok ellenséges célzattal támadják-e az embereket. 2. Vajjon a megkísértés az ördögnek sajátja-e. 3. Vajjon minden bűn az ördög kísértéséből ered-e. 4. Vajjon a démonok az embereket félrevezethetik-e csodák által. 5. Vajjon a démon abbahagyja-e a támadását, ha valaki föléje kerekedik.

115. A testi teremtmény tevékenysége: 1. Vajjon valamely test tevékeny-e. 2. Vajjon a testi anyagban vannak-e csírajellegű eszmék. 3. Vajjon az égitestek okai-e annak, ami az alsóbb testekben történik. 4. Vajjon az

égitestek okai-e az emberi testeknek. 5. Vajjon az égitestek befolyásolhatják-e magukat a démonokat is. 6. Vajjon az égitestek szükségességet kényszerítenek-e azokra a valókra, amelyek befolyásuk alatt állnak.

116. A végzet: 1. Vajjon a végzet valami-e. 2. Vajjon a teremtett dolgokban van-e végzet. 3. Vajjon a végzet változhatatlan-e. 4. Vajjon minden végzet alá van-e rendelve.

117. Az emberi tevékenység tartozékai: 1. Vajjon az egyik ember tudja-e tanítani a másikat. 2. Vajjon az emberek tudják-e tanítani az angyalokat. 3. Vajjon az ember lelkének erejével meg tudja-e változtatni a testi anyagot. 4. Vajjon a testtől elvált emberi lélek képes-e a testeknek legalább helyét változtatni.

118. *Az embernek embertől való származása a lelket illetőleg:* 1. Vajjon az érzéklő lélek a nemzősejtek útján átadódik-e. 2. Vajjon a nemzősejtek okozzák-e az értő lelket. 3. Vajjon az emberi lelkek a világ kezdetén mind teremtődtek-e.

119. *Az ember szaporodása a testet illetőleg:* 1. Vajjon a táplálékból valami igazán átváltozik-e az emberi természetbe. 2. Vajjon a nemzősejt a táplálék fölöslegéből származik-e.

III **Tájékoztató.*

1. *Az ember végső célja általában:* *1. Vajjon az emberi mivolttal velejár-e cél végett cselekedni. 2. Vajjon az eszes teremtmények sajátja-e cél végett cselekedni. 3. Vajjon az emberi tettek faji jellegüket a céltól kapják-e. 4. Van-e valami végső célja az emberi életnek. 5. Vajjon egy embernek lehet-e több végső célja. 6. Amit az ember akar, vajjon mind a végső cél végett akarja-e. 7. Vajjon egy végső célja van-e az összes embereknek. 8. Vajjon más teremtményeknek is ez a célja.

2. *Miben áll az ember boldogsága?* 1. Vajjon az ember boldogsága a gazdagságban áll-e. 2. Vajjon a kitüntetésekben-e. 3. Vajjon a hírben avagy dicsőségben-e. 4. Vajjon a hatalomban-e. 5. Vajjon valami testi jóban-e. 6. Vajjon a kéjben-e. 7. Vajjon valami lelki jóban-e. *8. Vajjon egyáltalán valami teremtett jóban-e.

3. *Mi a boldogság?* 1. Vajjon a boldogság valami teremtetlen való-e. 2. Ha teremtett való, vajjon működés-e. 3. Vajjon az érzékelő avagy kizárólag az értő léleknek működése-e. 4. Ha az értelmes léleké, vajjon az értelem vagy az akarat tevékenysége-e. 5. Ha az értelem tevékenysége, vajjon a spekulativ vagy a gyakorlati értelemmé-e. 6. Ha a spekulativ értelemmé, vajjon a

spekulativ tudományok szemléletében áll-e. 7. Vajjon a különálló szubstanciák azaz az angyalok szemléletében áll-e. 8. Vajjon Isten szemléletében áll-e, amennyiben őt lényege szerint látjuk.

4. *A boldogság kellékei:* 1. Kelléke-e a boldogságnak a gyönyörködés. 2. Vajjon a boldogságban előbbrevaló-e a látás mint a gyönyörködés. 3. Vajjon a boldogsághoz kell-e átfogó értés. 4. Vajjon kell-e hozzá az akarat helyessége 5. Vajjon az ember boldogságához kell-e test. 6. Vajjon kell-e hozzá a test tökéletessége. 7. Vajjon kell-e hozzá valami külső jó. 8. Vajjon kell-e hozzá a barátok társasága.

5. *A boldogság megszerzésének módja:* 1. Vajjon az ember elérheti-e a boldogságot. 2. Vajjon az egyik ember a másiknál boldogabb lehet-e. 3. Vajjon valaki ebben az életben lehet-e boldog. 4. Vajjon az egyszer elért boldogság elveszthető-e. 5. Vajjon az ember természeti erői által meg tudja-e szerezni a boldogságot. 6. Vajjon az ember a boldogságot felsőbb teremtmény tevékenysége által éri-e el. 7. Kell-e valami jótett a végből, hogy az ember megkapja az Istentől a boldogságot. 8. Vajjon minden ember vágyódik-e a boldogság után.

6. *Az akart és nem-akart tevékenységi mozzanatok:* 1. Vajjon az emberi testekben akadunk-e akartságra. 2. Vajjon ezt megtaláljuk-e az oktalan állatokban. 3. Vajjon az akartság ellehet-e minden tett nélkül. 4. Vajjon az akaraton lehet-e erőszakot tenni. 5. Vajjon az erőszak nem-akartságot okoz-e. 6. Vajjon a félelem mindenestül nem-akartságot okoz-e. 7. Vajjon a kívánság okoz-e nem-akartságot. 8. Vajjon a nemismerés okoz-e nem-akartságot.

7. *Az emberi tettek körülményei:* 1. Vajjon a körülmény az emberi tettnek járuléka-e vagy mi. 2. Vajjon az emberi tettek körülményeit tekintetbe kell-e venni a teológusnak. 3. Vajjon az Etika III helyesen sorolja-e fel a körülményeket. 4. Vajjon a fő körülmények-e: «miért» és «miben» megy végbe a cselekvés, amint az Etika III mondja.

8. *Az akarat tárgya:* 1. Vajjon az akarat kizárólag a jóra irányul-e. 2. Vajjon az akarat kizárólag a célra irányul-e vagy pedig az eszközökre. 3. Vajjon az akarat, ha az eszközökre irányul, egyazon tevékenységgel indul-e a cél felé és az eszközök felé.

9. *Az akarat indítéka:* 1. Vajjon az akaratot az értelem indítja-e. 2. Vajjon az érzéki vágy-e. 3. Vajjon önmagát indítja-e. 4. Vajjon valami külső elv indítja-e. 5. Vajjon égitest indítja-e. 6. Vajjon mint külső elv egyedül Isten indítja-e.

10. *Az akarat indításának miként je:* 1. Vajjon az akarat természet

szerint indul-e meg valami felé. *2. Vajjon tárgya szükséggel indítja-e. 3. Vajjon az alsóbb vágyóképesség szükségképen indítja-e. 4. Vajjon az a külső indító, az Isten, szükségképességgel indítja-e.

11. Az élvezet mint akarati ténykedés: 1. Vajjon a vágyóképesség tette-e az élvezés. 2. Vajjon az élvezés kijár-e az oktalan állatoknak is vagy kizárólag az eszes teremtménynek. 3. Vajjon az élvezés csak a végső célban van-e. 4. Vajjon kizárólag az elért célban van-e.

12. A szándék: 1. Vajjon a szándék az értelemnek vagy akaratnak tette-e. 2. Vajjon kizárólag a végcélra irányul-e. 3. Vajjon tud-e az ember egyszerre kettőt szándékolni. 4. Vajjon a cél szándéka az akaratnak ugyanaz a tékenykedése-e, ami az eszköz szándéka. 5. Vajjon a szándék kijár-e az oktalan állatoknak.

13. Az eszközök megválasztása: 1. Vajjon a megválasztás az akaratnak vagy az értelemnek ténykedése-e. 2. Vajjon a megválasztás kijár-e az oktalan állatoknak. 3. Vajjon a megválasztás csak az eszközökre irányul-e vagy olykor magára a célra is. 4. Vajjon csak ott van megválasztás, ahol cselekszünk. 5. Vajjon a megválasztás csak a lehetségekre irányul-e. 6. Vajjon az ember szükségből választ-e vagy szabadon.

14. A fontolgatás mint a megválasztás előzménye: 1. Vajjon a fontolgatás kutatás-e. 2. Vajjon a fontolgatás tárgya a cél-e vagy kizárólag az eszközök. 3. Vajjon a fontolgatás kizárólag arra terjed-e, amit teszünk. 4. Vajjon mindent fontolgatunk-e, amit teszünk. 5. Vajjon határozott rendben megy-e. *6. Vajjon a fontolgatás a végtelenig megy-e.

15. A hozzájárulás: 1. Vajjon a hozzájárulás a vágyó vagy a megfogó képesség ténykedése-e. 2. Vajjon kijár-e az oktalan állatoknak. 3. Vajjon a hozzájárulás a cél körül van-e vagy az eszközök körül. 4. Vajjon a tetthez való hozzájárulás kizárólag a lélek felső képességeihez tartozik-e.

16. A használat: 1. Vajjon a használat az akarat ténykedése-e. 2. Vajjon kijár-e az oktalan állatoknak. 3. Vajjon csak az eszközökre terjed-e vagy a célra is. 4. Vajjon a használat a megválasztást megelőzi-e vagy követi.

17. Az akarattól parancsolt tettek: 1. Vajjon a parancsolás az ész vagy az akarat ténykedése-e. 2. Vajjon az oktalan állatoknak kijár-e a parancsolás. 3. Vajjon a parancsolás a használatot megelőzi-e vagy fordítva. 4. Vajjon a parancs és a parancsolt ténykedés egy vagy nem egy tevékenység-e. 5. Vajjon az akarat ténykedése parancsolható-e. 6. Vajjon az ész ténykedése parancsolható-e. 7. Vajjon az érzéklő vágy tevékenysége parancsolható-e. 8. Vajjon

a tenyésző lélek ténykedése parancsolható-e. 9. Vajjon a testtagok ténykedései parancsolhatók-e.

18. Az emberi tettek jósága és rosszasága általában: 1. Vajjon minden emberi tevékenység jó-e, vagy van rossz is. 2. Vajjon az emberi tevékenységnek jósága vagy rosszasága a tárgytól veszi-e jellegét. 3. Vagy a körülményektől veszi. 4. Vajjon a céltól veszi-e. 5. Vajjon valamely emberi tevékenység faji jellegében jó-e vagy rossz. 6. Vajjon a tettek a jó vagy rossz faji jellegét a céltól kapják-e. 7. Vajjon a céltól vett faji jelleg a tárgytól vett faji jellegnek alá van-e rendelve mint nemnek vagy fordítva. 8. Vajjon valamelyik tevékenység közömbös-e faji jellege szerint. 9. Vajjon valamely tevékenység lehet-e közömbös az egyénben. 10. Vajjon valamely körülmény egy erkölcsi tettnek a jó vagy rossz jellegét tudja-e adni. 11. Vajjon minden körülmény, amely növeli a jóságot vagy a rosszaságot, az erkölcsi tettet a jónak avagy rossznak faji jellegével látja-e el.

19. Az akarat belső ténykedésének jósága és rosszasága: 1. Vajjon az akarat jósága függ-e a tárgyától. 2. Vajjon kizárólag a tárgyától függ-e. 3. Vajjon az észtől függ-e. 4. Vajjon az örök törvénytől függ-e. 5. Vajjon a téves elme kötelez-e. 6. Vajjon az Isten törvénye ellen tusakodó akarat rossz-e, ha követi a téves elmét. 7. Vajjon az akarat jósága az eszközökben függ-e a cél szándékától. 8. Vajjon az akarat jóságának vagy rosszaságának foka követi-e a jó vagy rossz szándék fokát. 9. Vajjon az akarat jósága függ-e az isteni akarattal való megegyezéstől. *10. Vajjon az emberi akaratnak kell-e hozzáhasonulnia az isteni akarathoz a végből, hogy jó legyen.

20. A külső emberi tettek jósága és rosszasága: 1. Vajjon a jóság vagy rosszaság előbb van-e az akarat tényében mint a külső tettben. 2. Vajjon a külső tett jósága és rosszasága mindenestül függ-e az a karatjóságától vagy rosszaságától. 3. Azonos-e a belső és külső tett jósága és rosszasága. 4. Vajjon a külső tett a jóságból és rosszaságból hozzáad-e valamit a belső tetthez. 5. Vajjon az eredmény hozzáad-e valamit a jóságból vagy a rosszaságból a külső tetthez. 6. Vajjon ugyanaz a külső tett lehet-e jó és rossz.

21. Az emberi tettek következményei a jóság vagy rosszaság tekintetében: 1. Vajjon az emberi tett jósága vagy rosszasága szerint a helyességnek vagy bűnnek jellegével rendelkezik-e. 2. Vajjon a dícséretességnek vagy bűnösségnek jellegével rendelkezik-e. 3. Vajjon az érdem vagy érdemtelenség jellegével rendelkezik-e. 4. Vajjon Istennél rendelkezik-e az érdemesség vagy érdemtelenség jellegével.

22. A lelki indulatok alanya általában: 1. Vajjon van-e a lélekben

indulat. 2. Vajjon inkább van-e a vágyóképességben mint a megfogóképességben. 3. Vajjon inkább van-e az érzéklő vágyóképességben mint az értelmiben azaz az akaratban.

23. Az indulatok egymásközti különbözősége: *1. Vajjon a kívánságos lélek indulatai különböznek-e a bátorságos lélek indulataitól. 2. Vajjon a bátorságos lélek indulatainak ellentétessége a jó és rossz ellentétessége-e. 3. Létezik-e lelki indulat, amelynek nincs ellentéte. 4. Vannak-e ugyanabban a képességben fajilag különböző indulatok, amelyek egymással nincsenek ellentétben.

24. A jó és rossz a lélek indulataiban: 1. Vajjon a lélek indulataiban föltalálható-e az erkölcsi jó és rossz jellege. 2. Vajjon minden lelki indulat erkölcsileg rossz-e. 3. Vajjon az indulat a cselekedet jóságához vagy rosszaságához hozzáad-e valamit vagy elvesz belőle. 4. Vajjon valamely indulat faji jellegében jó vagy rossz-e.

25. Az indulatok egymásközti rendje: 1. Vajjon a bátorságos indulatok előbbrevalók-e mint a kívánságos indulatok vagy megfordítva. 2. Vajjon a szeretet első-e a kívánságos indulatok között. 3. Vajjon a remény első-e a bátorságos indulatok között. 4. Vajjon a fő indulatok ez a négy-e : öröm, szomorúság, remény és félelem.

26. A lelki indulatok külön-külön, először is a szeretet: 1. Vajjon a szeretet a kívánságos lélekben van-e. 2. Vajjon a szeretet indulat-e. 3. Vajjon a szeretet azonos-e a szellemi szeretettel. 4. Vajjon helyes-e az a felosztás, amely a szeretetet a barátság és a kívánság szeretetére osztja.

27. A szeretet oka: 1. Vajjon a jó-e a szeretet kizárólagos oka. 2. Vajjon az ismeret-e a szeretet oka. 3. Vajjon a hasonlóság-e a szeretet oka. 4. Vajjon más lelki indulat-e a szeretet oka.

28. A szeretet hatása: 1. Vajjon az egyesülés-e a szeretet hatása. 2. Vajjon a kölcsönös egymásbanvalóság-e a szeretet hatása. 3. Vajjon az elragadtatás a hatása-e. 4. Vajjon a buzgóság a hatása-e. 5. Vajjon a szeretet olyan indulat-e, amely a szeretőben kárt tesz. 6. Vajjon a szeretet oka-e mindannak, amit tesz, aki szeret.

29. A gyűlölet: 1. Vajjon a gyűlölet oka és tárgya-e a rossz. 2. Vajjon a gyűlölet a szeretettől jön-e. 3. Vajjon a gyűlölet olyan erős-e mint a szeretet. 4. Vajjon valaki gyűlölheti-e önmagát. 5. Vajjon a gyűlölőnek igaza lehet-e. 6. Valami általánosságban gyűlölhető-e.

30. A kívánság: 1. Vajjon a kívánság csak az érzéklő vágyóképességben van-e. 2. Vajjon a kívánság az indulatnak külön faja-e. 3. Vajjon némely

kívánság természetes-e és némely nem természetes. 4. Vajjon a kívánság telhetetlen-e.

31. A gyönyörködés önmagában: 1. Vajjon a gyönyörködés indulat-e. 2. Vajjon a gyönyörködés az időben van-e. 3. Vajjon az örömtől különbözik-e. 4. Vajjon az értelmi kívánóképességben van-e gyönyörködés. 5. Vajjon a testi és érzéki gyönyörködések nagyobbak-e mint a szellemi és értelmi gyönyörködések. 6. Vajjon a tapintástól eredő gyönyörködések nagyobbak-e mint a más érzéktől eredők. 7. Vajjon van-e nem természetes gyönyörködés. 8. Vajjon gyönyörködés ellenkezhetik-e gyönyörködéssel.

32. A gyönyörködés okai: 1. Vajjon a gyönyörködés voltaképeni oka a cselekekvés-e. 2. Vajjon a mozgás a gyönyörködés oka-e. 3. Vajjon a remény és emlékezés a gyönyörködés okai-e. 4. Vajjon a szomorúság oka-e a gyönyörködésnek. 5. Vajjon mások tettei nekünk gyönyörűség okai-e. 6. Vajjon mással jóttenni a gyönyörűség oka-e. 7. Vajjon a hasonlóság oka-e a gyönyörűségnek. 8. Vajjon a csodálkozás oka-e a gyönyörűségnek.

33. A gyönyörködés hatásai: 1. Vajjon a gyönyörködés kitágít-e. 2. Vajjon a gyönyörködés újabb gyönyörködés szomjúságát vagy vágyát okozza-e. 3. Vajjon a gyönyörködés akadályozza-e az ész használatát. 4. Vajjon a gyönyörködés tökéletességet ad-e a cselekvésnek.

34. A gyönyörködés jósága és rosszasága: 1. Vajjon minden gyönyörködés rossz-e. 2. Vajjon minden gyönyörködés jó-e. 3. Vajjon valamely gyönyörködés a legjobb-e. 4. Vajjon a gyönyörködés-e az a mérték avagy szabály, amely szerint ítéljük meg az erkölcsi jót vagy rosszat.

35. A szomorúság és fájdalom magában véve: 1. Vajjon a fájdalom lelki indulat-e. 2. Vajjon a szomorúság azonos-e a fájdalommal. 3. Vajjon a szomorúság avagy fájdalom ellentétben van-e a gyönyörködéssel. 4. Vajjon minden szomorúságnak ellentétje-e minden gyönyörködés. 5. Vajjon a szemlélődés gyönyörűségének van-e szomorúsági ellentétje. 6. Vajjon inkább kell-e kerülni a szomorúságot, mint kívánni a gyönyörűséget. 7. Vajjon a külső fájdalom nagyobb-e mint a belső. 8. Vajjon a szomorúságnak csak négy faja van-e.

36. A szomorúság okai: 1. Vajjon a fájdalom oka-e a jónak elvesztése vagy a rossznak fölszedése. 2. Vajjon a kívánság oka-e a fájdalomnak. 3. Vajjon az egyesülés kívánsága-e a fájdalom oka. 4. Vajjon az ellenállhatatlan hatalom-e a fájdalom oka.

37. A fájdalom és szomorúság hatásai: 1. Vajjon a fájdalom megszünteti-e a tanulékonyság képességét. 2. Vajjon a lélek súlyos gondja hatása-e a

szomorúságnak vagy fájdalomnak. 3. Vajjon a fájdalom vagy szomorúság minden tevékenységet gyöngít-e. 4. Vajjon a szomorúság inkább árt-e a testnek mint a lélek egyéb tulajdonságai.

38. A fájdalom és szomorúság orvossága: 1. Vajjon a fájdalmat és szomorúságot enyhíti-e bármely gyönyörködés. 2. Vajjon enyhíti-e a sírás. 3. Vajjon enyhíti-e a barátok részvéte. 4. Vajjon az igazság szemlélete enyhíti-e. 5. Vajjon az alvás és fürdőzés enyhíti-e.

39. A fájdalom és szomorúság jósága és rosszasága: 1. Vajjon minden szomorúság rossz-e. 2. Vajjon a szomorúság tisztes jó lehet-e. 3. Vajjon hasznos jó lehet-e. 4. Vajjon a testi fájdalom a legnagyobb rossz-e.

40. A bátorságos lélek indulatai, először is a remény és a kétségbeesés: 1. Vajjon a remény azonos-e a vággyal vagy vágyódással. 2. Vajjon a remény a megfogóképességben vagy a vágyóképességben székel-e. 3. Vajjon az oktalan állatoknak van-e reményük. 4. Vajjon a remény ellentétje-e a kétségbeesés. 5. Vajjon a remény oka-e a tapasztalás. *6. Vajjon az ifjakban és részegekben dúsabban tenyészik-e a remény. 7. Vajjon a remény a szeretet oka-e. 8. Vajjon a remény lendít-e a tevékenységen, vagy inkább akadékot vet neki.

41. A félelem magában véve: 1. Vajjon a félelem lelki indulat-e. 2. Vajjon külön indulat-e. 3. Vajjon van-e természeti félelem. 4. A félelem fajai.

42. A félelem tárgyai: 1. Vajjon a félelem tárgya a jó vagy a rossz-e. 2. Vajjon a természeti rossz a félelem tárgya-e. 3. Vajjon a félelem a bűnösség rosszaságából származik-e. 4. Vajjon a félelemtől lehet-e félni. 5. Vajjon a hirtelen dolgoktól inkább szokás-e félni. 6. Vajjon inkább félünk-e attól, aminek nincs orvossága.

43. A félelem oka: 1. Vajjon a szeretet-e a félelem oka. 2. Vajjon a hiány-e a félelem oka.

44. A félelem hatásai: 1. Vajjon a félelem összeszorulást okoz-e. 2. Vajjon tanácsadóvá tesz-e. 3. Vajjon remegést okoz-e. 4. Vajjon akadályozza-e a tevékenységet.

45. A merészség: 1. Vajjon a merészség a félelem ellentéte-e. 2. Vajjon a merészség nyomában jár-e a reménynek. 3. A merészség oka. 4. Hatása.

46. A harag magábanvéve: 1. Vajjon külön indulat-e. 2. Vajjon a harag tárgya-e a jó vagy a rossz. 3. Vajjon a harag a kívánságos lélekben van-e. 4. Vajjon a harag az ésszel együtt jár-e. 5. Vajjon a harag természetesebb-e mint a kívánság. 6. Vajjon a harag súlyosabb-e mint a gyűlölet. 7. Vajjon csak azokkal szemben van-e haragnak helye, akik az igazságosság alá tartoznak. 8. Vajjon az epésség, a mánia és dühösség a harag fajai-e.

47. A harag okai: 1. Vajjon a harag indítéka mindig a haragvó ellen irányuló tett-e. 2. Vajjon egyedül a kevésrebecsülés és lenézés-e a harag indítéka. 3. Vajjon a haragvónak kiválósága-e a harag oka. 4. Vajjon egy embernek hiánya ok-e arra, hogy valaki haragudjon rá.

48. A harag hatásai. 1. Vajjon a harag gyönyörködést szerez-e. 2. Vajjon főként buzgóságot önt-e a szívbe. 3. Vajjon nagyon akadályozza-e az ész használatát. 4. Vajjon hallgatagságot szerez-e.

49. A készségekről általában; mivoltuk: 1. Vajjon a készség minőség-e. 2. Vajjon a készség a minőség határozott faja-e. 3. Vajjon a készséggel velejár-e a tetthez való vonatkozása. 4. Vajjon a készségnek létezni kell-e.

50. A készségek alanya: 1. Vajjon a testben van-e készség. 2. Vajjon a lélek a készség alanya lényege szerint-e vagy pedig képességei szerint. 3. Vajjon az érzéklő lélek képességeiben van-e készség. 4. Vajjon az értelemben van-e készség. 5. Vajjon az akaratban van-e készség. 6. Vajjon az angyalokban van-e készség.

51. A készségek keletkezésének okai: 1. Vajjon valamely készség természettől fogva van-e. 2. Vajjon a készséget tettek hozzák-e létre. 3. Vajjon egy tett hozhat-e létre készséget. 4. Vajjon némely készség az emberben Istentől van-e beoltva.

52. A készségek növekedése: 1. Vajjon a készségek növelhetők-e. 2. Vajjon a készségek hozzáadás útján növekednek-e. 3. Vajjon bármilyen tett növeli-e a készséget.

53. A készségek csökkenése és tönkremenése: 1. Vajjon a készség romolhat-e. 2. Vajjon a készség csökkenhet-e. 3. Vajjon a készség romlása vagy csökkenése kizárólag a tettől való tartózkodás által történik-e.

54. A készségek fajai: 1. Vajjon egy képességben lehet-e sok készség. 2. Vajjon a készségek a tárgyak szerint különböznek-e. 3. Vajjon jó és rossz készségek különböztethetők-e. 4. Vajjon egy készség sok készségből állhat-e.

55. Az erények mivolta: 1. Vajjon az emberi erény készség-e. 2. Vajjon az emberi erény cselekvési készség-e. 3. Vajjon az emberi erény jó készség-e. *4. Vajjon helyes-e az erény meghatározása.

56. Az erény alanya: 1. Vajjon az erény a lélek képességében van-e mint alanyban. 2. Vajjon egy erény lehet-e több képességben. 3. Vajjon az értelem lehet-e az erény alanya. 4. Vajjon a bátorságos és kívánságos lélek alanya-e az erénynek. 5. Vajjon a megfogó érzéklő képességek alanya-e az erénynek. 6. Vajjon az akarat lehet-e az erény alanya.

57. Az értelmi erények fajai: 1. Vajjon az elmélő értelem készségei erények-e. 2. Vajjon az elmélő értelem készsége három-e, ú. m. a bölcseség. tudomány és értelmesség. 3. Vajjon az az értelmi képesség, amelynek neve gyakorlati ügyesség, erény-e. 4. Vajjon az okosság a gyakorlati ügyességtől különböző erény-e. 5. Vajjon az okosság az embernek szükséges erény-e, 6. Vajjon a jótanács, az ítélet és az ítélkezés az okossággal kapcsolatos erények-e.

58. Az erkölcsi erények különbözése az értelmiekkel szemben: 1. Vajjon minden erény erkölcsi-e. 2. Vajjon az erkölcsi erény különbözik-e az értelmitől. 3. Vajjon kimerítő-e az erénynek erkölcsire és értelmire való felosztása. 4. Vajjon az erkölcsi erény fönnállhat-e értelmi nélkül. 5. Vajjon az értelmi erény ellehet-e erkölcsi nélkül.

59. Az erkölcsi erények különbözősége az indulatokhoz való vonatkozásukban: 1. Vajjon az erkölcsi erény indulat-e. 2. Vajjon az erkölcsi erény ellehet-e együtt az indulattal. 3. Vajjon az erkölcsi erény együtt lehet-e a szomorúsággal. 4. Vajjon minden erkölcsi erény az indulat körül forog-e. 5. Vajjon valamely erkölcsi erény ellehet-e indulat nélkül.

60. Az erkölcsi erényeknek egymástól való különbözése: 1. Vajjon csak egy erkölcsi erény van-e. 2. Vajjon a cselekvések körül való erkölcsi erények különböznek-e az indulatok körül valóktól. 3. Vajjon a cselekvések terén csak egy erény van-e. 4. Vajjon a különböző indulatok terén különböző erkölcsi erények is vannak-e. 5. Vajjon az erkölcsi erények az indulatok különféle tárgyai szerint különböznek-e.

61. A sarkalatos erények különbözősége: 1. Vajjon az erkölcsi erényeket sarkalatos vagy főerényeknek kell-e mondani. *2. Vajjon négy sarkalatos erény van-e. 3. Vajjon más erényeket kell-e inkább főerényeknek mondani mint ezeket. 4. Vajjon a négy sarkalatos erény egymástól különbözik-e. 5. Vajjon helyes-e felosztani a sarkalatos erényeket politikai, tisztító, s megtisztult lélekkel járó és mintaerényekre.

62. Az istenies erények: *1. Vajjon van-e istenies erény. 2. Vajjon az istenies erények különböznek-e az értelmiektől és erkölcsiektől. 3. Vajjon helyesen mondjuk-e a hitet, reményt és szeretetet istenies erényeknek. 4. Vajjon a hitnek elsőbbsége van-e a remény előtt és a reménynek a szeretet előtt.

63. Az erények oka: 1. Vajjon az erény természettől fogva megvan-e bennünk. 2. Vajjon valamely erényt okoz-e bennünk a cselekvés megszokása. 3. Vajjon némely erkölcsi erények belénkoltás útján vannak-e bennünk.

4. Vajjon a cselekvés megszokásából szerzett erény egyfajtájú-e a belénkoltott erénnyel.

64. Az erények középszer-jellege: *1. Vajjon az erkölcsi erények a középszerben vannak-e. 2. Vajjon az erkölcsi erényt jellemző középszer a dolognak vagy az elménk középszere-e. 3. Vajjon az értelmi erények alkotó mozzanata a középszer-e. 4. Vajjon az istenies erények alkotó eleme a középszer-e.

65. Az erények kapcsolata: 1. Vajjon az erkölcsi erények egymással kapcsolatban vannak-e. 2. Vajjon az erkölcsi erények ellehetnek-e szeretet nélkül. 3. Vajjon a szeretet ellehet-e a többi erkölcsi erény nélkül. 4. Vajjon a hit és remény ellehet-e szeretet nélkül. 5. Vajjon a szeretet ellehet-e hit és remény nélkül.

66. Az erények szintje: 1. Vajjon lehet-e az erény nagyobb vagy kisebb. 2. Vajjon a valakiben együtt meglevő erények egyenlők-e. 3. Vajjon az erkölcsi erények kiválnak-e az értelmiek előtt. 4. Vajjon az igazságosság az erkölcsi erények között a legkiválóbb-e. 5. Vajjon a bölcseség a legnagyobb-e az értelmi erények közül. 6. Vajjon a szeretet a legnagyobb-e az istenies erények közül.

67. Az erények megmaradása ez után az élet után: 1. Vajjon az erkölcsi erények megmaradnak-e ez után az élet után. 2. Vajjon az értelmi erények megmaradnak-e. 3. Vajjon a hit megmarad-e. 4. Vajjon a remény megmarad-e a halál után a dicsőség állapotában. 5. Vajjon a hitből vagy reményből valami megmarad-e a dicsőségben. 6. Vajjon a szeretet megmarad-e a dicsőségben.

68. Az ajándékok: *1. Vajjon az ajándékok különböznek-e az erényektől. 2. Vajjon az ajándékok szükségesek-e az embernek az üdvösségre. 3. Vajjon a Szentlélek ajándékai készségek-e. 4. Vajjon helyes-e, hogy a Szentlélek hét ajándékát soroljuk föl. 5. Vajjon a Szentlélek ajándékai kapcsolatosak-e. 6. Vajjon a Szentlélek ajándékai megmaradnak-e az örök hazában. 7. Vajjon Izaiás felsorolása tekintettel van-e az ajándékok méltósági fokára. 8. Vajjon az erényeket elébe kell-e tenni az ajándékoknak.

69. A boldogságok: 1. Vajjon a boldogságok különböznek-e az erényektől és az ajándékoktól. 2. Vajjon a boldogságokban kilátásba helyezett jutalmak erre az életre vonatkoznak-e. 3. Vajjon helyes-e a boldogságok felsorolása. 4. Vajjon helyes-e a boldogságok jutalmának felsorolása.

70. A Szentlélek gyümölcsei: 1. Vajjon a Szentlélek gyümölcsei, amelyeket az Apostol felsorol Gal. 7, tettek-e. 2. Vajjon a gyümölcsök a boldogságoktól különböznek-e. 3. Vajjon a gyümölcsöket észszerűen sorolja-e fel

az Apostol. 4. Vajjon a Szentlélek gyümölcsei ellentétben vannak-e a test műveivel.

71. A bűnök általában: 1. Vajjon a bűn ellenkezik-e az erénnyel. 2. Vajjon a bűn a természet ellen van-e. 3. Vajjon a bűnös készség rosszabb-e mint a bűnös tett. 4. Vajjon a bűn együtt lehet-e az erénnyel. 5. Vajjon minden bűnben van-e tett. 6. Vajjon helyes-e a bűnnek meghatározása: olyan mondás vagy tett vagy vágyakozás, amely ellenére jár az örök törvénynek.

72. A bűnök különbözősége: 1. Vajjon a bűnöket különböző fajokba kell-e sorozni tárgyaik szerint. 2. Vajjon helyes-e a bűnök osztályozása szellemi és testi bűnökre. 3. Vajjon a bűnöket különböző fajokba kell-e sorolni okaik szerint. 4. Vajjon helyes-e a bűnt felosztani Isten elleni, önmaga elleni és a felebarát elleni bűnökre. 5. Vajjon a bűnöknek bűnadósság szerinti különböztetése megannyi fajt alkot-e. 6. Vajjon az elkövetési és elhanyagolási bűnök külön fajt alkotnak-e. 7. Vajjon helyes-e a bűnök osztályozása szív-, szájbűnökre és cselekvési bűnökre. 8. Vajjon a túlzás és lemaradás fajalkotó mozzanatok-e a bűnöknél. 9. Vajjon a bűnöknél fajalkotó mozzanatok-e a különböző körülmények.

73. A bűnök egymáshoz való viszonyításban: 1. Vajjon az összes bűnök kapcsolatosak-e. 2. Vajjon az összes bűnök egyenlők-e. 3. Vajjon a bűnök súlyossága a tárgyak szerint változik-e. 4. Vajjon a bűnök súlyossága a velük ellentétes erények méltósága szerint különböző-e. 5. Vajjon a testi bűnök kisebb bűnösségűek-e mint a szellemiek. 6. Vajjon a bűnök súlyosságát a bűn oka szerint vesszük-e. 7. Vajjon a körülmény súlyosbítja-e a bűnt. 8. Vajjon a bűn súlyosságát növeli-e nagyobb kártevésük. 9. Vajjon a bűn súlyossága igazodik-e a vétekben megsértett személy méltóságához. 10. Vajjon a vétkező személy nagysága súlyosbítja-e a bűnt.

74. A bűnök alanya: 1. Vajjon az akarat-e a bűn alanya. 2. Vajjon kizárólag az akarat-e a bűn alanya. 3. Vajjon az érzéklő területen lehet-e bűn. 4. Vajjon az érzéklő területen lehet-e halálos bűn. 5. Vajjon az értelemben lehet-e bűn. 6. Vajjon a huzamos gyönyörködés bűne az értelemben van-e. 7. Vajjon a tettbe való beleegyezés bűne a felsőbb értelemben van-e. 8. Vajjon a gyönyörbe való beleegyezés halálos bűn-e. 9. Vajjon a felsőbb értelemben lehet-e bocsánatos bűn, tekintettel arra, hogy az alsóbb erők kormányzója. 10. Vajjon a felsőbb értelemben lehet-e bocsánatos bűn önmagában.

75. A bűnök oka általában: 1. Vajjon a bűnnek van-e oka. 2. Vajjon a bűnnek van-e belső oka. 3. Van-e külső oka. 4. Vajjon a bűn-e a bűn oka.

76. A bűn okai a részletekben, először is a belsők, mégpedig a tudatlanság: 1. Vajjon a tudatlanság lehet-e a bűn oka. 2. Vajjon a tudatlanság bűn-e. 3. Vajjon a tudatlanság mindenestűl mentesít-e a bűntől. 4. Vajjon a tudatlanság kisebbíti-e a bűnt.

77. A bűn oka az érzéklő lélek részéről, t. i. a gyöngeség vagy indulat: 1. Vajjon az akaratot indítja-e az érzéklő vágy indulata. 2. Vajjon az értelmet legyűrheti-e az indulat tudtán kívül. 3. Vajjon az indulatból származó bűnt gyöngeségből eredőnek kell-e mondani. 4. Vajjon az önszeretet minden bűn kezdete-e. *5. Vajjon helyesen tételezzük-e a bűnök okaiul a test kívánságát, a szemek kívánságát és az élet kevélységét. 6. Vajjon a bűnt tehermentesíti-e az indulat. 7. Vajjon az indulat mindenestül mentesít-e a bűntől. 8. Vajjon az indulatból elkövetett bűn lehet-e halálos.

78. A rosszaság mint bűnok: 1. Vajjon vétkezik-e valaki határozott rosszaságból. 2. Aki készség alapján vétkezik, mind rosszaságból vétkezik-e. 3. Aki határozott rosszaságból vétkezik, készségből vétkezik-e. 4. Vajjon, aki határozott rosszaságból vétkezik, súlyosabban vét-e, mint aki indulatból vétkezik.

79. A bűn külső oka: 1. Vajjon Isten-e a bűn oka. 2. Vajjon a bűn tette Istentől van-e. 3. Vajjon Isten-e a vaksággal-vertségnek és megkeményedésnek oka. 4. Vajjon a vaksággal-vertség és megrögzöttség mindig annak üdvére vannak-e rendelve, aki elszenvedi.

80. A bűn oka az ördög részéről: 1. Vajjon az ördög az ember számára egyenest bűnok-e. 2. Vajjon az ördög bűnbe ránthat-e belső ösztökéléssel. 3. Vajjon az ördög kényszeríthet-e bűnre. 4. Vajjon az emberek minden bűne az ördög sugallatából történik-e.

81. A bűn oka az ember részéről: 1. Vajjon az ősszülő első bűne az eredet által átszármazik-e az utódokra. 2. Vajjon az ősszülőknek vagy a közelebbi szülőknek minden bűne átszármazik-e az utódokra. 3. Vajjon az ősszülők bűne az eredet által megy-e át minden emberre. 4. Vajjon magára vonná-e az eredeti bűnt, aki csodálatos módon alkottatnék emberi testből. 5. Vajjon ha Ádám nem vétkezett volna és Éva igen, akkor az utódaik az eredeti bűnt magukra vonnák-e.

82. Az eredeti bűn mivolta: 1. Vajjon az eredeti bűn készség-e. 2. Vajjon egy emberben sok eredeti bűn van-e. 3. Vajjon az eredeti bűn a kívánság-e. 4. Vajjon az eredeti bűn egyforma-e mindenkiben.

83. Az eredeti bűn alanya: 1. Vajjon az eredeti bűn inkább a testben van-e mint a lélekben. 2. Vajjon az eredeti bűn elsőbbséggel a lélek lényegé-

ben van-e inkább mint a képességeiben. 3. Vajjon az eredeti bűn előbb és jobban inficiálja-e az akaratot mint más képességeket. 4. Vajjon az előbb mondott képességek inkább vannak-e inficiálva mint mások.

84. A bűn oka, amennyiben az egyik bűn a másiknak oka: 1. Vajjon a kívánság-e minden bűn gyökere. 2. Vajjon a kevélység-e minden bűn kezdete. 3. Vajjon a kevélységen és fösvénységen kívül van-e még külön bűn, amelyeket főbűnöknek kell mondani. 4. Vajjon helyesen sorolunk-e fel hét főbűnt.

85. A bűn hatásai: 1. Vajjon a bűn csökkenti-e a természet javát. 2. Vajjon az emberi természet minden jóságát megszüntetheti-e a bűn. 3. Vajjon helyesen tételezzük-e a természetnek a bűnből való következményeiként a gyöngeséget, tudatlanságot, rosszaságot és kívánságot. 4. Vajjon a mérték, eszme és rend a bűn hatásai-e. 5. Vajjon a halál és más testi fogyatkozás a bűn hatásai-e. 6. Vajjon ezek az ember természetével járnak-e.

86. A bűn szennyfoltjai: 1. Vajjon a bűn okoz-e foltot a lélekben. 2. Vajjon ez a folt megmarad-e a bűn elkövetése után.

87. A bűnadósság: 1. Vajjon a bűnadósság a bűn hatása-e. 2. Vajjon a bűn lehet-e a bűn büntetése. 3. Vajjon valamely bűn maga után vonja-e az örök büntetés adósságát. 4. Vajjon a bűnnek jár-e mennyiség szerinti végtelen büntetés. 5. Vajjon minden bűnnel jár-e az örök büntetés adóssága. 6. Vajjon a bűnadósság visszamarad-e a bűn után. 7. Vajjon minden büntetés bűn miatt van-e. 8. Vajjon az egyik büntetést szenved-e más bűnéért.

88. A bocsánatos és halálos bűn: 1. Vajjon a bocsánatos bűnt helyesen különböztetjük-e a halálostól. 2. Vajjon ez a két bűn külön nem alá tartozik-e. 3. Vajjon a bocsánatos bűn felkészít-e a halálosra. 4. Vajjon a bocsánatos bűn válhatik-e halálossá. 5. Vajjon a körülmény tehet-e egy bocsánatos bűnt halálossá. 6. Vajjon halálos bűn válhatik-e bocsánatossá.

89. A bocsánatos bűn magában: 1. Vajjon a bocsánatos bűn foltot ejt-e a lelken. 2. Vajjon megfelelő módon jelzik-e a bocsánatos bűnt a fa, széna és polyva. 3. Vajjon az ártatlanság állapotában az ember vétkezhetett volna-e bocsánatosan. 4. Vajjon a jó vagy rossz angyal vétkezhetik-e bocsánatosan. 5. Vajjon az érzékiségnek első megmozdulásai a hitetlenekben halálos bűnök-e. 6. Vajjon valakiben ellehet-e a bocsánatos bűn kizárólag az eredetivel.

90. A törvény: *1. Vajjon a törvény az értelem dolga-e. 2. Vajjon a törvény mindig a közjóra van-e rendelve. 3. Vajjon bárkinek értelme törvényalkotó-e. 4. Vajjon a kihirdetés a törvény mivoltához tartozik-e.

vény szertartásai megszűntek-e Krisztus eljövetelekor. 4. Vajjon Krisztus kínszenvedése után a törvény előírásai megtarthatók-e halálos bűn nélkül.

104. Az ítélkező parancsok: 1. Vajjon az ítélkező parancsok mivolta abban áll-e, hogy a felebarátra vonatkoznak. 2. Vajjon az előképi parancsok jelképeznek-e valamit. 3. Vajjon az ó törvény ítélkező parancsai kötelezők-e. *4. Vajjon az ítélkező parancsoknak van-e valami felosztásuk.

105. Az ítélkező parancsok eszméje: 1. Vajjon az ó törvény helyesen rendelkezik-e a fejedelmekről. 2. Vajjon helyesen voltak-e adva ítélkező parancsok a nép együttélésére. 3. Vajjon az ítélkező parancsok helyesen voltak-e adva a külföldieket illetőleg. 4. Vajjon az ó törvény megfelelő előírásokat adott-e a háznép tekintetében.

106. Az evangéliumi törvény, azaz az újszövetségi törvény magában: 1. Vajjon az új törvény írott törvény-e. 2. Vajjon az új törvény megigazulást szerez-e. 3. Vajjon az új törvényt a világ kezdetén kellett volna-e adni. 4. Vajjon az új törvény a világ végezetéig tart-e.

107. Az új törvénynek az óval való összevetése: 1. Vajjon az újszövetségi törvény más-e mint az ószövetségi. 2. Vajjon az újszövetségi törvény teljesíti-e az ószövetségit. 3. Vajjon az újszövetségi törvényt tartalmazza-e az ószövetségi. 4. Vajjon az újszövetségi törvény súlyosabb-e mint az ószövetségi.

108. Az újszövetségi törvény tartalma: 1. Vajjon az újszövetségi törvénynek kell-e bizonyos külső tetteket előírni vagy tilalmazni. 2. Vajjon az újszövetségi törvény kellőképen gondoskodott-e külső tettek előírásáról. 3. Vajjon az újszövetségi törvény az embert kellőképen rendben tartja-e a belső cselekedetekre nézve. *4. Vajjon az újszövetségi törvény helyesen ád-e határozott tanácsokat.

109. Az emberi tettek külső elve; Isten kegyelme: 1. Vajjon az ember kegyelem nélkül megismerhet-e valamit igazat. *2. Vajjon az ember kegyelem nélkül akarhat-e és tehet-e jót. 3. Vajjon az ember csupán természeti erőivel, kegyelem nélkül mindenekfölött szeretheti-e az Istent. 4. Vajjon az ember természeti erőivel, kegyelem nélkül a törvény parancsait meg tudja-e tartani. 5. Vajjon az ember kegyelem nélkül kiérdemelheti-e az örök életet. 6. Vajjon az ember önerejéből, a kegyelem segítsége nélkül tud-e előkészülni a kegyelemre. 7. Vajjon az ember a bűnből fel tud-e kelni a kegyelem segítsége nélkül. 8. Vajjon az ember kegyelem nélkül tud-e nem-vétkezni. 9. Aki már elnyerte a kegyelmet, vajjon önmaga által kegyelmi segítség nélkül tud-e jót cselekedni és a bűnt kerülni. 10. Vajjon a kegyelem állapotába helyezett ember a kegyelem segítsége nélkül tud-e kitartani.

110. Az isteni kegyelem mivolta: 1. Vajjon a kegyelem tételez-e valamit a lélekben. 2. Vajjon a kegyelem a lélek minősültsége-e. 3. Vajjon a kegyelem azonos-e az erénnyel. 4. Vajjon a kegyelem a lélek lényegében székel-e mint alanyban vagy pedig valamely képességben.

111. A kegyelem felosztása: 1. Vajjon a kegyelmet helyesen osztályozzuk-e kedvessé tevő és ingyen adott kegyelemre. 2. Vajjon helyes-e a működő és együttműködő kegyelem felosztása. 3. Helyes-e az előző és követő kegyelem felosztása. 4. Vajjon az ingyen adott kegyelmet az Apostol helyesen osztályozza-e. 5. Vajjon az ingyen adott kegyelem nagyobb méltósággal rendelkezik-e mint a kedvessé tevő kegyelem.

112. A kegyelem okai: 1. Vajjon kizárólag Isten-e a kegyelem oka. 2. Vajjon az ember részéről kell-e a kegyelemre valami előkészítés és felkészültség. 3. Vajjon szükségképen kap-e kegyelmet, aki előkészül vagy azt teszi, ami módjában van. 4. Vajjon az egyikben nagyobb-e a kegyelem mint a másikban. 5. Vajjon az ember tudhatja-e, hogy van kegyelme.

113. A kegyelem hatásai: 1. Vajjon az istentelen megigazultsága a bűnök bocsánatában áll-e. 2. Vajjon a bűnök bocsánatához, azaz az istentelen megigazulásához kell-e kegyelem. 3. Vajjon az istentelen megigazulásához kell-e a szabadakarat indítása. 4. Kell-e neki a hit indítása. 5. Vajjon kell-e neki a szabadakaratnak bűnre indítása. 6. Vajjon a bűnbocsánatot az istentelen megigazulásának kellékei közé kell-e sorozni. 7. Vajjon az istentelen megigazulása egy pillanat alatt történik-e vagy egymásutánban. 8. Vajjon a kegyelem megadása a dolgok rendje szerint első-e az istentelen megigazulásának kellékei között. 9. Vajjon az istentelen megigazulása Isten legnagyobb műve-e. 10. Vajjon az istentelen megigazulása csoda-e.

114. Az érdem, amely az együttműködő kegyelem hatása: 1. Vajjon az ember tud-e valamit kiérdemelni Istentől. 2. Vajjon kegyelem nélkül ki lehet-e érdemelni az örök életet. 3. Vajjon a kegyelem állapotába helyezett ember az örök életet kiérdemelheti-e az igazságosság érdemével. 4. Vajjon a kegyelem elsőbb és inkább a szeretet által-e mint más erények által az érdemszerzés elve. 5. Vajjon az ember kiérdemelheti-e a maga számára az első kegyelmet. 6. Vajjon kiérdemelheti-e mások számára. 7. Vajjon az ember kiérdemelheti-e magának a bukás utáni felkelést. 8. Vajjon az ember kiérdemelheti-e a kegyelem vagy szeretet növekvését. 9. Vajjon az ember kiérdemelheti-e a végig való kitartást. 10. Vajjon az ideigvaló javak az érdem tárgyai-e.

2II **Tájékoztató.*

1. A hit: 1. Vajjon a hit tárgya az első igazság-e. 2. Vajjon a hit tárgya valami összetett-e, de úgy hogy kijelenthető. 3. Vajjon a hitbe becsúszhat-e tévedés. 4. Vajjon látható dolog lehet-e hittárgy. 5. Vajjon tudhatjuk-e, amit hiszünk. 6. Vajjon bizonyos szakaszok szerint meg kell-e különböztetni, amit hinni kell. 7. Vajjon a hitcikkelyek az idők egymásutánjában bővültek-e. 8. Vajjon megfelelő-e a hitcikkelyek felsorolása. 9. Vajjon a hitvallás helyesen sorolja-e fel a hitcikkelyeket. 10. Vajjon a pápára tartozik-e hitvallást rendelni.

2. A hit ténye: 1. Vajjon hinni annyi-e mint hozzájárulással gondolni. 2. Vajjon helyesen szokás-e osztályozni a hit tényeit így: hinni Istennek, hinni Istent és hinni Istenben. 3. Vajjon a természeti észt meghaladó valamit hinni szükséges-e az üdvösségre. 4. Vajjon szükséges-e azt hinni, amit a természeti ész meg tud bizonyítani. 5. Vajjon kell-e az embernek valamit kifejezetten hinni. 6. Tartozik-e mindenki egyformán kifejezett hittel hinni. 7. Vajjon kifejezetten hinni Krisztus megtestesülésének titkát szükséges-e mindenkinek az üdvösségre. 8. Vajjon az üdvösségre szükséges-e kifejezetten hinni a Szentháromságot. 9. Vajjon érdemszerző-e a hit. 10. Vajjon a hitre késztető meggondolás kisebbíti-e a hit érdemét.

3. A hit külső ténye: 1. Vajjon a megvallás hittény-e. 2. Vajjon a hit megvallása szükséges-e az üdvösségre.

4. A hit erénye: 1. Vajjon ez-e a hitnek találó meghatározása: a hit a remélt dolgok foglalata, a nem-láthatók összege. 2. Vajjon a hit az értelemben van-e mint alanyban. 3. Vajjon a szeretet a hit formája-e. 4. Vajjon a formátlan hit formálttá válhatik-e és fordítva. 5. Vajjon a hit erény-e. 6. Vajjon a hit egy erény-e. 7. Vajjon a hit az első-e az erények között. 8. Vajjon a hit biztosabb-e mint a tudomány és más értelmi erény.

5. Akiknek van hitük: 1. Vajjon az angyalnak vagy első állapotában az embernek volt-e hite. 2. Vajjon az ördögöknek van-e hite. 3. Aki egy cikket nem hisz, annak lehet-e a többiről formátlan hite. 4. Vajjon a hit az egyikben nagyobb lehet-e, mint a másikban.

6. A hit oka: 1. Vajjon a hitet Isten oltja-e az emberbe. 2. Vajjon a formátlan hit Isten ajándéka-e.

7. A hit hatásai: 1. Vajjon a félelem a hit hatása-e. 2. Vajjon a szív megtisztulása a hit hatása-e.

8. Az értelem ajándéka: 1. Vajjon az értelem a Szentlélek ajándéka-e. 2. Vajjon az értelem együtt fennállhat-e a hittel. 3. Vajjon az értelem ajándéka

csak elmélődő-e vagy gyakorlati is. 4. Vajjon az értelem ajándéka megvan-e mindenkiben, akinek van kegyelme. 5. Vajjon az értelem ajándéka megtalálható-e azokban is, akikben nincs megszentelő kegyelem. 6. Vajjon az értelem ajándéka különbözik-e más ajándékoktól. 7. Vajjon az értelem ajándékának megfelel-e a hatodik boldogság, t. i. «boldogok a tisztaszívűek» stb. 8. Vajjon a Szentlélek gyümölcseiben a hit felel-e meg az értelem ajándékának.

9. A tudomány ajándéka: 1. Vajjon a tudomány ajándék-e. 2. Vajjon a tudomány ajándéka az isteni dolgok körül forog-e. 3. Vajjon a tudomány ajándéka gyakorlati tudomány-e. 4. Vajjon a tudomány ajándékának megfelel-e a harmadik boldogság, t. i.: «boldogok, akik sírnak», stb.

10. A hitetlenség általában: 1. Vajjon a hitetlenség bűn-e. 2. Vajjon a hitetlenség az értelemben van-e mint alanyban. 3. Vajjon a hitetlenség a legnagyobb bűn-e. 4. Vajjon a hitetlenség minden cselekedete bűn-e. 5. Vajjon a hitetlenségnek több faja van-e. 6. Vajjon a pogányok hitetlensége súlyosabb-e mint a többié. 7. Vajjon a hitetlenekkel nyilvánosan kell-e vitatkozni. 8. Vajjon a hitetleneket kényszeríteni kell-e a hitre. 9. Vajjon a hitetlenekkel lehet-e közösködni. 10. Vajjon a hitetleneknek lehet-e a hivők felett felsőbbségük vagy uralmuk. 11. Vajjon a hitetlenek rítusait kell-e tűrni. 12. Vajjon a zsidóknak és más hitetleneknek gyermekeit meg szabad-e keresztelni a szülők akarata ellenére.

11. Az eretnekség: 1. Vajjon az eretnekség a hitetlenségnek egy faja-e. 2. Vajjon az eretnekség pontosan a hit tárgyai körül forog-e. 3. Vajjon az eretnekeket meg kell-e tűrni. 4. Vajjon akik az eretnekségből visszatérnek, azokat be kell-e fogadni az Egyháznak.

12. A hithagyás: 1. Vajjon a hithagyás a hitetlenséghez tartozik-e. *2. Vajjon a fejedelem a hithagyás miatt elveszti-e uralmát az alattvalók fölött úgy, hogy nem tartoznak neki engedelmeskedni.

13. A káromlás bűne általában: 1. Vajjon a káromlás ellentéte-e a hit megvallásának. 2. Vajjon a káromlás mindig halálos bűn-e. 3. Vajjon a káromlás a legnagyobb bűn-e. 4. Vajjon a kárhozottak káromolnak-e.

14. A Szentlélek elleni káromlás: 1. Vajjon a Szentlélek elleni bűn azonos-e a határozott rosszaságból elkövetett bűnnel. 2. Vajjon helyesen jelöljük-e meg a Szentlélek elleni bűnök hat faját, t. i. a kétségbeesést, az önhittséget stb. 3. Vajjon a Szentlélek elleni bűn megbocsáthatatlan-e. 4. Vajjon az ember első bűne lehet-e: vétkezni a Szentlélek ellen.

15. A tudománnyal és értelemmel ellenkező bűnök: 1. Vajjon az értelem

vaksága bűn-e. 2. Vajjon az érzékek tompasága más bűn-e mint az értelem vaksága. 3. Vajjon ez a kettő a testi bűnökből származik-e.

16. A hit, tudomány és értelem parancsai: 1. Vajjon az ószövetségben volt-e helye a hitre vonatkozó parancsoknak. 2. Vajjon az ószövetségben helyesen voltak-e adva a tudományra és értelemre vonatkozó parancsok.

17. A remény magában véve: 1. Vajjon a remény erény-e. 2. Vajjon az örök boldogság a remény sajátos tárgya-e. 3. Vajjon valaki más számára tudja-e remélni az örök boldogságot. 4. Vajjon meg van-e engedve emberben remélni. 5. Vajjon a remény istenies erény-e. 6. Vajjon a remény különbözik-e más istenies erényektől. 7. Vajjon a remény megelőzi-e a hitet. 8. Vajjon a szeretet előbb van-e mint a remény.

18. A remény alanya: 1. Vajjon a remény az akaratban van-e mint alanyban. 2. Vajjon az üdvözültekben van-e remény. 3. Vajjon a kárhozottakban van-e remény. 4. Vajjon a zarándokállapotban levők reménye biztonságos-e.

19. A félelem ajándéka: 1. Vajjon az Istent lehet-e félni. 2. Vajjon helyes-e a félelemnek fiúi, kezdő, szolgai és evilági félelemre való felosztása. 3. Vajjon az evilági félelem mindig rossz-e. 4. Vajjon a szolgai félelem jó-e. 5. Vajjon mivoltában azonos-e a szolgai félelem a fiúi félelemmel. 6. Vajjon a szolgai félelem megfér-e a szeretettel. 7. Vajjon a félelem a bölcseség kezdete-e. 8. Vajjon a kezdő félelem fajilag különbözik-e a fiúi félelemtől. 9. Vajjon a félelem a Szentlélek ajándéka-e. 10. Vajjon a szeretet növekedtével csökken-e a félelem. 11. Vajjon a félelem megmarad-e az örök hazában. 12. Vajjon a lélekben való szegénység a félelem ajándékának megfelelő boldogság-e.

20. A kétségbeesés: 1. Vajjon bűn-e a kétségbeesés. 2. Vajjon a kétségbeesés hitetlenség nélkül ellehet-e. 3. Vajjon a kétségbeesés a legnagyobb bűn-e. 4. Vajjon a kétségbeesés a jóravalórestségből ered-e.

21. Az elbizakodottság: 1. Vajjon az elbizakodottság Istenre vagy a saját erőre támaszkodik-e. 2. Vajjon az elbizakodottság bűn-e. 3. Vajjon az elbizakodottság inkább ellentétben van-e a félelemmel mint a reménnyel. 4. Vajjon az elbizakodottságot a hívságos dicsőségvágy okozza-e.

22. A reményre és félelemre vonatkozó parancsok: 1. Vajjon helyénvaló volt-e a reményre vonatkozó parancs. 2. Vajjon helyén volt-e a félelemről adni parancsot.

23. A szeretet általában: 1. Vajjon a szeretet barátság-e. 2. Vajjon a szeretet a lélekbe beleteremtett valami-e. 3. Vajjon a szeretet erény-e. 4. Vaj-

jon külön erény-e. 5. Vajjon egy erény-e. 6. Vajjon a legkiválóbb erény-e. 7. Vajjon szeretet nélkül ellehet-e bármilyen igazi erény. 8. Vajjon a szeretet az erények formája-e.

24. A szeretet alanya: 1. Vajjon az akarat-e a szeretet alanya. 2. Vajjon a szeretet okozója egy belénk-oltás-e. 3. Vajjon a szeretetet a természeti befogadóképesség szerint kapjuk-e. 4. Vajjon a szeretet növelhető-e. 5. Vajjon a szeretet hozzáadással növekszik-e. 6. Vajjon a szeretet növekszik-e bármilyen szeretetténnyel. 7. Vajjon a szeretet a végtelenig növelhető-e. 8. Vajjon ebben az életben a szeretet lehet-e tökéletes. 9. Vajjon helyesen különböztetjük-e meg a szeretet három fokát, ú. m. a kezdő, haladó és tökéletes szeretetet. 10. Vajjon a szeretet csökkenhet-e. 11. Vajjon az egyszer bírt szeretet elveszíthető-e. 12. Vajjon a szeretet elvész-e egy halálos bűnnel.

25. A szeretet tárgya: 1. Vajjon a szeretés Istenben megállapodik-e, vagy a felebarátra is kiterjeszkedik-e. 2. Vajjon a szeretetet szeretetből kell-e szeretni. 3. Vajjon az oktalan teremtményeket szeretettel kell-e átölelni. 4. Vajjon az embernek önmagát kell-e szeretettel átölelni. 5. Vajjon az embernek a testét kell-e szeretettel átölelni. 6. Vajjon a bűnösöket kell-e szeretettel átölelni. 7. Vajjon a bűnösök szeretik-e önmagukat. 8. Vajjon a szeretethez szükségképen hozzátartozik-e az ellenségszeretés. 9. Vajjon az üdvösségre szükséges-e az ellenséggel szemben a szeretet jeleit és hatásait mutatni. 10. Vajjon kötelesek vagyunk-e az angyalokat szeretettel átölelni. 11. Vajjon kötelesek vagyunk-e az ördögöket szeretettel átölelni. 12. Vajjon helyes-e az a felsorolás, mely négy olyat sorol fel, akiket szeretettel kell átölelni, t. i. Istent, a felebarátot, testünket és sajátmagunkat.

26. A szeretet rendje: 1. Vajjon a szeretetben kell-e rendet tartani. 2. Vajjon Istent inkább kell-e szeretni mint a felebarátot. 3. Vajjon az ember a szeretet parancsánál fogva inkább köteles-e Istent szeretni mint önmagát. 4. Vajjon az ember a szeretet parancsánál fogva inkább köteles-e önmagát szeretni mint felebarátját. 5. Inkább kell-e a felebarátot szeretni mint saját testünket. 6. Vajjon az egyik felebarátot inkább kell-e szeretni mint a másikat. 7. Vajjon inkább kell-e szeretnünk a jobbakat mint a hozzánk közelebb állókat. 8. Vajjon jobban kell-e szeretnünk a testi eredet miatt hozzánk közelebbállót. 9. Vajjon az ember a szeretet parancsánál fogva inkább köteles-e szeretni fiát mint atyját. 10. Inkább-e anyját mint atyját. 11. Inkább-e feleségét mint szülőit. 12. Inkább-e a jótevőt mint a jótett élvezőjét. 13. Vajjon a szeretet rendje megmarad-e az örök hazában.

27. A szeretet parancsának fő ténykedése, t. i. a szeretés: 1. Vajjon a

szeretetet inkább jellemzi-e a szerettetés mint a szeretés. 2. Vajjon a szeretés mint a szeretet parancsának ténykedése azonos-e a jóakarattal. 3. Vajjon Istent önmagáért kötelesek vagyunk-e szeretni a szeretet parancsának erejében. 4. Vajjon ebben az életben lehet-e Istent közvetlenül szeretni. 5. Vajjon lehet-e Istent teljesen szeretni. 6. Vajjon az Isten szeretésében kell-e valami mértéket tartani. 7. Vajjon érdemszerzőbb dolog-e az ellenséget szeretni mint a barátot. 8. Vajjon érdemszerzőbb-e a felebarátot szeretni mint az Istent.

28. Az öröm: 1. Vajjon az öröm bennünk a szeretet hatása-e. 2. Vajjon a szeretetből eredő lelkiörömmel összefér-e a szomorúság. 3. Vajjon ez a lelkiöröm bennünk betölthető-e. 4. Vajjon az öröm erény-e.

29. A békesség: 1. Vajjon a békesség azonos-e az egyetértéssel. *2. Vajjon mindenki kívánja-e a békét. 3. Vajjon a béke a szeretet sajátos hatása-e. 4. Vajjon a béke erény-e.

30. Az irgalom: 1. Vajjon a rossz lehet-e sajátképen az irgalom indítéka. 2. Vajjon a könyörületesnél egy értelmi hiány-e az irgalom oka. 3. Vajjon az irgalom erény-e. 4. Vajjon a legnagyobb erény-e.

31. A jótékonyság: 1. Vajjon a jótékonyság a szeretetparancs ténye-e. 2. Vajjon mindenkivel kell-e jót tenni. 3. Vajjon inkább kell-e jót tenni azokkal, akik hozzánk közelebb állnak. 4. Vajjon a jótékonyság külön erény-e.

32. Az alamizsna: 1. Vajjon az alamizsnálkodás a szeretet ténye-e. 2. Vajjon helyes-e az alamizsna fajainak különböztetése. 3. Vajjon a lelki irgalmasság cselekedetei különbek-e mint a testiéi. 4. Vajjon a testi irgalmassági cselekedeteknek van-e lelki hatásuk. 5. Vajjon az alamizsnálkodás parancsban van-e adva. 6. Vajjon köteles-e az ember a szükségéből alamizsnálkodni. 7. Vajjon lehet-e alamizsnát adni a jogtalanul szerzett vagyonból. 8. Vajjon adhat-e alamizsnát, aki másnak hatalma alatt áll. 9. Vajjon a közelebbállókkal szemben inkább kell-e alamizsnálkodni. 10. Vajjon bőven kell-e alamizsnálkodni.

33. A felebaráti megfeddés: 1. Vajjon a felebaráti feddés szeretettény-e. 2. Vajjon parancsban van-e adva. 3. Vajjon csak az elüljárók dolga-e. 4. Vajjon köteles-e az ember elüljáróját kiigazítani. 5. Vajjon a bűnös köteles-e megfeddeni a vétkezőt. 6. Vajjon köteles-e az ember a feddést mellőzni, ha fél, hogy a megfeddett rosszabbá válik. 7. Vajjon a felebaráti feddésben parancs erejénél fogva kell-e titkos intésnek megelőzni a feljelentést. 8. Vajjon tanúk hívásának kell-e megelőzni a nyilvános feljelentést.

34. A gyűlölet: 1. Vajjon gyűlölheti-e az ember Istent. 2. Vajjon az

istengyűlölet a legnagyobb bűn-e. 3. Vajjon a felebarát minden gyűlölése bűn-e. 4. Vajjon a felebarát gyűlölése az ellene elkövethető bűnök közül a legnagyobb-e. 5. Vajjon főbűn-e. 6. Vajjon az irígységből ered-e.

35. *A jóravaló-restség:* 1. Vajjon bűn-e. 2. Vajjon különfajta bűn-e. 3. Vajjon halálos bűn-e. 4. Vajjon a főbűnök közé kell-e sorolni.

36. *Az irígység:* 1. Vajjon az irígység azonos-e a szomorúsággal. 2. Vajjon bűn-e. 3. Vajjon halálos bűn-e. 4. Vajjon főbűn-e.

37. *Az egyenetlenség, a béke ellentétje:* 1. Vajjon bűn-e. 2. Vajjon a hívságos dicsőségvágy leánya-e.

38. *A vetélkedés:* 1. Vajjon halálos bűn-e. 2. Vajjon a hívságos dicsőségvágy gyermeke-e.

39. *A szakadás:* 1. Vajjon külön bűn-e. 2. Vajjon súlyosabb bűn-e mint a hitetlenség. 3. Vajjon a szakadároknak van-e valami joghatóságuk. 4. Helyes-e a szakadárokat azzal büntetni, hogy kizárják az Egyház közösségéből.

40. *A háború:* *1. Vajjon a háborúskodás mindig bűn-e. 2. Vajjon papoknak és püspököknek meg van-e engedve a háborúskodás. *3. Vajjon a háborúban szabad-e cselvetéssel élni. 4. Vajjon ünnepnapokon szabad-e háborúskodni.

41. *A veszekedés:* 1. Vajjon mindig bűn-e. 2. Vajjon a harag gyermeke-e.

42. *A lázadás, a béke ellentétje:* 1. Vajjon másoktól különböző különfajta bűn-e. 2. Vajjon mindig halálos bűn-e.

43. *A botrány:* 1. Vajjon helyes-e ez a meghatározás : a botrány kevésbbé helyes szólás vagy tett, amely romlás alkalma. 2. Vajjon bűn-e a botrány. 3. Vajjon külön bűn-e. 4. Vajjon halálos bűn-e. 5. Vajjon a tökéletesekkel is megeshetik-e a botránkozás. 6. Vajjon a tökéletes emberek botránkoztathatnak-e. 7. Vajjon a botránkoztatás kedvéért félre kell-e tenni a lelki javakat. 8. Vajjon a botrány kedvéért félre kell-e tenni az ideiglenes javakat.

44. *A szeretet parancsa:* 1. Vajjon helyén volt-e parancsot adni a szeretetről. 2. Vajjon a szeretetről két parancsot kellett-e adni. 3. Vajjon elég-e a szeretet két parancsa. 4. Vajjon helyén van-e az a parancs, hogy Istent teljes szívünkből kell szeretnünk. 5. Helyes-e ez a hozzáadás: és teljes lelkedből és minden erődből. 6. Vajjon az Isten szeretésére vonatkozó ezt a parancsot a zarándokság állapotában lehet-e teljesíteni. 7. Vajjon helyesen van-e adva a felebarát szeretéséről szóló parancs. 8. Vajjon a szeretet rendje parancs tárgya-e.

45. *A bölcseség ajándéka:* 1. Vajjon a bölcseséget a Szentlélek ajándékai közé kell-e számítani. 2. Vajjon a bölcseség az értelemben van-e mint alanyában. 3. Vajjon a bölcseség különbözik-e a tudománytól. 4. Vajjon a bölcseség az-e mint a tudomány, amely az okokból az okozatokra következtet. 5. Vajjon a bölcseség az-e mint a tudomány, amely az okozatokból az okokra következtet. 6. Vajjon a bölcseség az-e mint a tudomány, amely az okozatokból az okokra következtet. 7. Vajjon a bölcseség az-e mint a tudomány, amely az okozatokból az okokra következtet. 8. Vajjon a bölcseség az-e mint a tudomány, amely az okozatokból az okokra következtet.

46. *A tudomány ajándéka:* 1. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet. 2. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet. 3. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet. 4. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet. 5. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet. 6. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet. 7. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet. 8. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet.

47. *A tudomány ajándéka:* 1. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet. 2. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet. 3. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet. 4. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet. 5. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet. 6. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet. 7. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet. 8. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet.

48. *A tudomány ajándéka:* 1. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet. 2. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet. 3. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet. 4. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet. 5. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet. 6. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet. 7. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet. 8. Vajjon a tudomány az-e mint a bölcseség, amely az okozatokból az okokra következtet.

dékai közé kell-e sorolni. 2. Vajjon a bölcseség az értelemben van-e mint alanyban. 3. Vajjon kizárólag szemlélődő-e vagy gyakorlati is. 4. Vajjon a bölcseség ellehet-e kegyelem nélkül és összefér-e a halálos bűnnel. 5. Vajjon mind rendelkezik-e bölcseséggel, aki kegyelemmel rendelkezik. 6. Vajjon a hetedik boldogság megfelel-e a bölcseség ajándékának.

46. A butaság mint a bölcseség ellentétje: 1. Vajjon a butaság a bölcseségnek ellentétje-e. 2. Vajjon bűn-e. 3. Vajjon az érzéki élet gyermeke-e.

47. Az okosság magában: 1. Vajjon az okosság az ismerő vagy a vágyóképességben van-e. 2. Vajjon kizárólag a gyakorlati elmére vagy a szemlélődőre is tartozik-e. 3. Vajjon az okosságot jellemzi-e az egyes dolgok ismerete. 4. Vajjon erény-e. 5. Vajjon sajátos erény-e. 6. Vajjon az erkölcsi erények elé célt tűz-e. 7. Vajjon az okosság dolga-e az erkölcsi erényekben megtalálni a középszert. 8. Vajjon az okosság főtevékenysége a parancsolás-e. 9. Vajjon a gondosság az okossághoz tartozik-e. 10. Vajjon az okosság kiterjeszkedik-e a sokaság kormányzására. 11. Vajjon a saját javunkat célzó okosság azonos fajtájú-e a közjóra irányuló okossággal. 12. Vajjon az okosság az alattvalókban is van-e vagy kizárólag a fejedelmekben. 13. Vajjon a bűnösökben van-e okosság. 14. Vajjon akik a kegyelem állapotában vannak, azokban mindben van-e okosság. 15. Vajjon az okosság természettől megvan-e bennünk. 16. Vajjon az okosságot el lehet-e veszíteni feledéssel.

48. Az okosság részei: Vajjon helyesen állítunk-e az okosságról három részt.

49. Az okosság teljessé-tevő részei: 1. Vajjon az emlékezet az okosság része-e. 2. Vajjon az értelmesség az okosság része-e. 3. Vajjon a tanulékonyság az okosság része-e. 4. Vajjon a szellemi fürgeség az okosság része-e. 5. Vajjon a következtető ész az okosság rész-e. 6. Vajjon az előrelátás az okosság része-e. 7. Vajjon a körültekintés az okosság része-e. 8. Vajjon az óvatosság az okosság része-e.

50. Az okosság alanyi részei: 1. Vajjon a kormányzóképesség az okosság faja-e. 2. Vajjon a politikai képességet helyesen tekintjük-e az okosság részének. 3. Vajjon a gazdálkodási képesség az okosság fajtája-e. 4. Vajjon a katonai képesség az okosság fajtája-e.

51. Az okossággal kapcsolatos erények: 1. Vajjon a jótanácsadás erény-e. 2. Vajjon az okosságtól különböző erény-e. 3. Vajjon az értelmes belátás erény-e. 4. Vajjon az értelmes ítélkezés külön erény-e.

52. A tanács ajándéka: 1. Vajjon a tanácsot a Szentlélek ajándékai közé kell-e sorolni. 2. Vajjon a tanács ajándéka megfelel-e az okosság erényének.

3. Vajjon a tanács ajándéka megmarad-e az örök hazában. 4. Vajjon az ötödik boldogság vagyis az irgalom megfelel-e a tanács ajándékának.

53. Az okossággal ellentétes hibák; először is az oktondiság: 1. Vajjon bűn-e. 2. Vajjon külön bűn-e. 3. Vajjon a hirtelenség az oktondiság alá tartozó bűn-e. 4. Vajjon a fontolatlanság az oktondiság alá tartozó külön bűn-e. 5. Vajjon az állhatatlanság az oktondiság alá tartozó bűn-e. 6. Vajjon ezek a vétkes hajlamok az érzékies életből származnak-e.

54. A hanyagság: 1. Vajjon külön bűn-e. 2. Vajjon az okosság ellentétje-e. 3. Vajjon lehet-e halálos bűn.

55. Az okosság hasonlóság szerinti ellentétjei; először is a test okossága: 1. Vajjon a test okossága bűn-e. 2. Vajjon halálos bűn-e. 3. Vajjon a ravaszság külön bűn-e. 4. Vajjon a fondorlatosság a ravaszsághoz tartozó bűn-e. 5. Vajjon a csalafintaság a ravaszsághoz tartozik-e. 6. Vajjon megvan-e engedve az ideigvaló dolgokon izguló gond. 7. Vajjon köteles-e az ember a jövő gondjaival foglalkozni. 8. Vajjon az efféle bűnös hajlamok a fösvénységből származnak-e.

56. Az okosságra vonatkozó parancsok: 1. Vajjon a tízparancsolatban kellett-e helyet foglalni az okosságra vonatkozó előírásnak. 2. Vajjon az ószövetség helyesen ad-e tilalmakat az okosság ellentétjeiről.

57. A jog: 1. Vajjon a jog az igazságosság tárgya-e. *2. Vajjon helyes-e a jognak természeti és tételes jogra való felosztása. *3. Vajjon a népek joga azonos-e a természetjoggal. 4. Helyén van-e az a különböztetés, amely atyai és uralmi jogot tételez.

58. Az igazságosság: *1. Helyes-e ez a meghatározás: az igazságosság meg nem szűnő, állandó akarat mindenkinek megadni a maga jussát. 2. Vajjon az igazság mindig a másikra vonatkozik-e. 3. Vajjon erény-e. 4. Vajjon az akaratban van-e mint alanyban. 5. Vajjon egyetemes erény-e. 6. Vajjon mint egyetemes erény mivoltában azonos-e minden erénnyel. 7. Vajjon az általános igazság mellett van-e helye részlegesnek. 8. Vajjon a részleges igazságosságnak külön tárgya van-e. 9. Vajjon az igazság az indulatok körül forog-e. 10. Vajjon az igazságosságnál szereplő középszer a dolog középszere-e. 11. Vajjon az igazságosság ténykedése abban áll-e, hogy mindenkinek megadja a magáét. 12. Vajjon az igazság kiválik-e az összes erkölcsi erények között.

59. Az igazságtalanság: 1. Vajjon külön bűn-e. 2. Vajjon azon az alapon mondunk-e valakit igazságtalannak, hogy jogtalanságot cselekszik. 3. Vajjon akarattal szenvedhet-e valaki jogtalanságot. 4. Vajjon halálosan vétkezik-e, aki jogtalanságot követ el.

60. Az ítélet: 1. Vajjon az ítélet az igazságosság ténye-e. 2. Vajjon megvan-e engedve az ítélkezés. 3. Vajjon megengedett-e a gyanakvásból eredő ítélkezés. 4. Vajjon kedvezőbb értelemben kell-e venni, ami kétséges. *5. Vajjon mindig az írott törvények szerint kell-e ítélni. 6. Vajjon az ítéletet a bitorlás érvénytelenné teszi-e.

61. Az igazságosság részei: *1. Vajjon helyes-e az igazságosság két faját tételezni, t. i. a kölcsönös és az osztó igazságosságot. 2. Vajjon ebben a két fajtában a középszert ugyanabban az értelemben kell-e venni. 3. Vajjon ennek a kétfajta igazságosságnak az anyaga különbözik-e. 4. Lehet-e azt mondani, hogy a jogosság nem más mint megfizetés.

62. A helyreállítás: 1. Vajjon a helyreállítás a kölcsönös igazságosság tényekedése-e. 2. Vajjon az üdvösségre szükséges-e, hogy az eltulajdonított dolgot helyreállítsuk. 3. Vajjon elég-e a jogtalanul eltulajdonított dolog egyszerű helyreállítása. 4. Köteles-e az ember helyreállítani, amit nem tulajdonított el. 5. A helyreállítással annak tartozunk-e mindig, akitől eltulajdonítottuk. 6. Vajjon mindig az tartozik-e a helyreállítással, aki eltulajdonított. 7. Vajjon tartoznak-e helyreállítással azok, akik nem kaptak az eltulajdonítottból. 8. Vajjon rögtön tartozik-e az ember helyreállítással, vagy azt halogathatja-e.

63. A személyeskedés: 1. Vajjon bűn-e. 2. Vajjon a lelki javak szétosztásában van-e helye személyeskedésnek. 3. Vajjon a tisztesség- és tiszteletadásban lehet-e helye személyeskedésnek. *4. Vajjon az ítélkezésben van-e helye a személyeskedés bűnének.

64. A kölcsönös igazság ellentétjei, először is a gyilkosság: 1. Vajjon tilos-e bármily élőt megölni. *2. Vajjon meg van-e engedve a bűnösök megölése. 3. Vajjon a bűnöst meg szabad-e ölni magánszemélynek. 4. Vajjon a papoknak szabad-e megölni a gonosztevőket. 5. Vajjon szabad-e valakinek önmagát megölni. 6. Szabad-e esetleg megölni az ártatlant. *7. Szabad-e valakinek önvédelemből megölni valakit. 8. Vajjon a gyilkosság bűnébe esik-e, aki véletlenül megöl egy embert.

65. A csonkítás: *1. Vajjon valakit valamely tagjában megcsonkítani lehet-e adott esetben megengedett dolog. 2. Vajjon szabad-e megverni az atyáknak a fiakat és az uraknak a szolgákat. 3. Vajjon szabad-e embert börtönbe vetni. 4. Vajjon súlyosbítja-e a bűnt, ha a felsorolt jogtalanságot máshoz közelálló személyek ellen követi-e el valaki.

66. Az igazságosságnak a dolgokban való ellentétjei, először is a lopás és rablás: 1. Vajjon természetes dolog-e az embernek a külső dolgok bírása.

2. Szabad-e az embernek valamit mint magántulajdont birtokolni. 3. Vajjon a lopás mivoltához tartozik-e titkon tulajdonítani el idegen jószágot. 4. Vajjon a lopás és rablás fajilag különböző bűnök-e. 5. Vajjon a lopás mindig bűn-e. 6. Vajjon halálos bűn-e. 7. Vajjon szabad-e szükségből lopni. 8. Vajjon rablás eshetik-e bűn nélkül. 9. Vajjon a lopás súlyosabb bűn-e mint a rablás.

67. A bíró igazságtalansága: 1. Vajjon jogosan megítélhető-e a nem alattvaló. 2. Vajjon a bírónak szabad-e az előtte ismeretes igazság ellenére hozni ítéletet merőben az ellenkező értelemben felhozottak alapján. 3. Vajjon a bíró elítélhet-e valakit, ha nincs vádló. 4. Vajjon a bírónak meg van-e engedve a büntetést enyhíteni.

68. Az igazságtalan vádaskodás: 1. Vajjon az ember tartozik-e vádolni. 2. Vajjon a vádolásnak írásban kell-e történni. 3. Vajjon a vádolás igazságtalanná válik-e a rágalom, a hamis vádolás és elkenés által. 4. Vajjon a bizonyítással adós maradt vádló tartozik-e bánatbüntetéssel.

69. Az igazságosság elleni dologi bűnök: *1. Vajjon a vádlott halálos bűn nélkül tagadhatja-e az igazságot, amely által elítélést vonna magára. 2. Vajjon a vádlottnak szabad-e rágalmazás útján védekezni. 3. Vajjon a bűnösnek szabad-e az ítéletet elhárítani fellebbezéssel. 4. Vajjon a halálraítéltnek szabad-e védekezni, ha lehetősége van.

70. A tanura vonatkozó igazságtalanság: 1. Köteles-e az ember tanuzásra. 2. Elég-e kettőnek vagy háromnak tanusága. 3. Vajjon szabad-e visszautasítani valakinek tanuságát bűn nélkül. 4. Vajjon a hamistanuzás mindig halálos bűn-e.

71. Az ügyvédekre vonatkozó igazságtalanság: 1. Vajjon az ügyvéd köteles-e a szegények ügyeit védeni. 2. Vajjon helyesen jár-e el a jog, amikor némelyeket eltilt az ügyvédtől. *3. Vajjon az ügyvéd vétkezik-e, ha igazságtalan ügyet véd. 4. Vajjon az ügyvédnek ügyvédeskedéséért szabad-e pénzt elfogadni.

72. A bírói ítéleten kívül szóval elkövetett igazságtalanságok, először is a gyalázás: 1. Vajjon a gyalázás szókban áll-e. 2. Vajjon halálos bűn-e. 3. Vajjon köteles-e az ember eltűrni az ellene intézett gyalázást. 4. Vajjon a gyalázkodás a haragból származik-e.

73. A megszólás és rágalmazás: 1. Vajjon helyes-e az a meghatározás: a megszólás más hírének szavakkal való befeketítése. 2. Vajjon a megszólás és rágalmazás halálos bűn-e. 3. Vajjon súlyosabb-e a felebarát ellen elkövetett minden más bűnnél. 4. Vajjon súlyosan vét-e, aki türelmesen hallgat megszólást és rágalmazást.

74. A suttogás: 1. Vajjon a suttogás a megszólástól és rágalmazástól különböző bűn-e. 2. Vajjon a megszólás és rágalmazás súlyosabb bűn-e mint a suttogás.

75. A csúfolás: 1. Vajjon az előzőktől különböző külön bűn-e. 2. Vajjon lehet-e halálos bűn.

76. Az átkozás: 1. Vajjon szabad-e megátkozni valakit. 2. Vajjon az oktalan teremtményt szabad-e megátkozni. 3. Vajjon az átkozás halálos bűn-e. 4. Vajjon súlyosabb bűn-e mint a megszólás és rágalmazás.

77. Az adás-vevésben szereplő csalafintaság: *1. Vajjon szabad-e az embernek drágábbért eladni valamit, mint amennyit ér. 2. Vajjon az eladás tilossá válik-e az eladott dolog hibája miatt. 3. Vajjon az eladó köteles-e az eladott dolog hibáját felfedni. 4. Vajjon a kereskedésben szabad-e valamit drágábban eladni mint venni.

78. A kölcsönökben szereplő kamatszedés bűnéről: *1. Vajjon a kölcsönadott pénzért kamatot szedni bűn-e. 2. Vajjon a kölcsönadott pénzért szabad-e valami előnyt kívánni. 3. Vajjon köteles-e az ember visszaadni azt, amit a kamaton nyert. 4. Vajjon szabad-e pénzt kölcsön venni kamatra.

79. Az igazságosság teljessé-tevő részei, vagyis jót tenni és a rosszat kerülni: 1. Vajjon ezek-e az igazságosság részei. 2. Vajjon a megszegés külön bűn-e. 3. Vajjon a megnemtevés külön bűn-e. 4. Vajjon a megnemtevés súlyosabb bűn-e mint a megszegés.

80. Az igazságosság képességi részei: Vajjon megfelelően jelöljük-e az igazságossággal kapcsolatos erényeket.

81. A vallásosság: 1. Vajjon a vallásosság kizárólag Istenhez igazítja-e az embert. 2. Vajjon erény-e. 3. Vajjon egy erény-e. 4. Vajjon másoktól különböző, sajátos erény-e. 5. Vajjon istenies erény-e. 6. Vajjon elébe kell-e tenni a többi erkölcsi erénynek. 7. Vajjon van-e külső megnyilvánulása. 8. Vajjon azonos-e a szentséggel.

82. A jámbor buzgóság: 1. Vajjon sajátos külön tevékenység-e. 2. Vajjon a vallásosság ténykedése-e. 3. Vajjon az elmélkedés avagy szemlélődés a jámbor buzgóság oka-e. 4. Vajjon a derű a jámbor buzgósághoz tartozó érzelem-e.

83. Az imádság: 1. Vajjon az imádság a vágyóképesség ténykedése-e. *2. Vajjon megfelelő dolog-e imádkozni. 3. Vajjon az imádság a vallásosság ténykedése-e. 4. Vajjon imádkozni egyedül Istenhez kell-e. 5. Vajjon az imádságban valamit kifejezetten kell-e kérni Istentől. 6. Vajjon az embernek kell-e imádsággal kérni Istentől ideigvaló javakat. 7. Vajjon másokért kell-e

imádkoznunk. 8. Vajjon ellenségeinkért kell-e imádkoznunk. 9. Vajjon az Úr imádságban megfelelően van-e megjelölve hét kérés. 10. Vajjon imádkozni az eszes teremtmény sajátja-e. 11. Vajjon az üdvözült szentek imádkoznak-e érettünk. 12. Vajjon az imádságnak kell-e szóbelinek lenni. 13. Vajjon az imádság kelléke-e, hogy figyelemmel történjen. 14. Vajjon az imádságnak folytonosnak kell-e lennie. 15. Vajjon az imádság érdemszerző-e. 16. Vajjon a bűnösök imádságokkal kijárnak-e valamit Istentől. 17. Vajjon helyes-e a kéréseket, imádságokat, könyörgéseket és hálaadásokat az imádság részeinek mondani.

84. Az imádkozás külső cselekedetei: 1. Vajjon az imádkozás az istentisztelés vagy a vallásosság ténykedése-e. 2. Vajjon az imádkozással velejár-e testi ténykedés. 3. Vajjon az imádkozás határozott helyhez van-e kötve.

85. Amit a hívek Istennek adnak; először is az áldozat: 1. Vajjon Istennek áldozatot bemutatni a természettörvény követelménye-e. 2. Vajjon kizárólag Istennek kell-e áldozatot bemutatni. 3. Vajjon az áldozatbemutatás külön erényténykedés-e. 4. Vajjon mindenki köteles-e áldozatot bemutatni.

86. A felajánlások és zsengék: 1. Vajjon parancs erejénél fogva kötelesek-e az emberek felajánlásokat tenni. 2. Vajjon kizárólag a papokra tartozik-e a felajánlás. 3. Vajjon az ember tehet-e felajánlást az összes megengedett vagyonából. 4. Vajjon tartoznak-e az emberek zsengéket adni.

87. A tizedek: 1. Vajjon az emberek parancs erejénél fogva kötelesek-e tizedet adni. 2. Vajjon mindenükből kötelesek-e tizedet adni. 3. Vajjon a papságnak kell-e tizedet adni. 4. Vajjon a papság is tartozik-e tizedet adni.

88. A fogadalom: 1. Vajjon a fogadalom kizárólag az akarat szándéka-e. 2. Vajjon a fogadalom tárgya mindig a jobb jó-e. 3. Vajjon minden fogadalom megtartásra kötelez-e. 4. Vajjon ajánlatos-e valamit fogadni. 5. Vajjon a fogadalom az istentisztelés vagy a vallás ténye-e. 6. Vajjon dícséretesebb-e és érdemszerzőbb-e valamit fogadalomból tenni mint fogadalom nélkül. 7. Vajjon a fogadalom ünnepélyes jelleget kap-e az egyházirend felvétele által vagy valamely szerzetesszabályra tett fogadalom által. 8. Vajjon a mások fennhatósága alatt levők tehetnek-e fogadalmat. 9. Vajjon a gyerekek kötelezhetik-e magukat fogadalommal szerzetbelépésre. 10. Vajjon a fogadalom alól van-e felmentésnek helye. 11. Vajjon a megtartóztatás ünnepélyes fogadalma alól van-e helye felmentésnek. 12. Vajjon a fogadalom megváltoztatásához vagy a felmentéshez kell-e az elüljáró tekintélye.

89. Az eskü: 1. Vajjon esküdni annyi-e mint Istent tanuságul hívni. 2. Vajjon meg van-e engedve az eskü. 3. Vajjon csakugyan három társa van-e

az eskünek, t. i. az igazságosság, az ítélet és az igazság. 4. Vajjon az eskü a vallásosságnak vagy pedig az istenimádásnak ténykedése-e. 5. Vajjon kívánatos és gyakorlandó-e az eskü mint hasznos és jó. 6. Vajjon szabad-e a teremtményekre esküdni. 7. Vajjon az eskünek van-e kötelező ereje. 8. Vajjon nagyobb-e az eskü ereje mint a fogadalomé. 9. Vajjon az esküben van-e helye felmentésnek. 10. Vajjon az eskünek akadékot vet-e a személynek vagy az időnek állapota.

90. Az Isten nevének felvétele reáesküvés céljára: 1. Vajjon szabad-e embert reáesküdni. 2. Vajjon szabad-e az ördögöket reáesküdni. 3. Vajjon szabad-e az oktalan teremtményt reáesküdni.

91. Az Isten nevének felvevése imádságra vagy dícséretre: 1. Vajjon Istent kell-e szájjal dícsérni. 2. Vajjon az Isten dícséretére kell-e énekelni.

92. A vallásosság ellentétei, először is a babona: 1. Vajjon a babona a vallásossággal ellentétes bűn-e. *2. Vajjon a babonának van-e több fajtája.

93. A babona fajtái: 1. Vajjon az igaz Istennek tiszteletében lehet-e valami veszély. 2. Vajjon az Isten tiszteletében lehet-e valami felesleges.

94. A bálványimádás: 1. Vajjon a bálványimádást helyesen mondjuk-e a babona egy fajának. 2. Vajjon a bálványimádás bűn-e. 3. Vajjon a legsúlyosabb bűn-e. 4. Vajjon az emberben van-e az oka.

95. A jóslás babonája: 1. Vajjon a jóslás bűn-e. 2. Vajjon a babonának egy faja-e. 3. Vajjon a jóslás több faját kell-e különböztetni. 4. Vajjon az ördögök segítségülhívásával történő jóslás tilos-e. 5. Vajjon a csillagjóslás tilos-e. 6. Vajjon az álmok útján való jóslás tilos-e. 7. Vajjon az állat beleiből és más hasonló külső szertartásokból való jóslás tilos-e. 8. Vajjon a sorsvető jóslás tilos-e.

96. A babonás szertartáskodások: 1. Vajjon szertartáskodások útján titkos dolgok tudásának szerzése tilos-e. 2. Vajjon a testek változására irányuló szertartáskodások, t. i. az egészség megszerzésére és más effélékre irányuló szertartáskodások tilosak-e. 3. Vajjon a szerencsés vagy szerencsétlen jövő megtudására irányuló szertartáskodások tilosak-e. 4. Vajjon isteni igék nyakbaakasztása tilos-e.

97. Az istenkísértés: 1. Vajjon az istenkísértés olyan tettekben áll-e, amelyek egyedül az Isten hatalmától várják a hatást. 2. Vajjon bűn-e. 3. Vajjon ellentétje-e a vallásosság erényének. 4. Vajjon súlyosabb bűn-e mint a babona.

98. A hamis eskü: 1. Vajjon az esküvel erősített dolog hamissága kell-e a hamis eskühöz. 2. Vajjon minden hamis eskü bűn-e. 3. Vajjon halálos bűn-e. 4. Vajjon bűnt követ-e el, aki esküre kötelezi a hamisan esküdőt.

99. A szentségtörés: 1. Vajjon a szentségtörés a szent dologgal szemben való erőszak-e. 2. Vajjon külön bűn-e. 3. Vajjon a szentségtörés aszerint különböző fajú-e, amint különféle szent dolgok ellen irányul. 4. Vajjon a szentségtörőt kell-e pénzbírsággal sujtani.

100. A simónia: 1. Vajjon a simónia szándékos akarás-e, mely eladni vagy venni akar valami lelki vagy vele kapcsolt dolgot. 2. Vajjon mindig tilos dolog-e a szentségekért pénzt adni. 3. Szabad-e pénzt adni vagy elfogadni a lelki ténykedésekért. 4. Szabad-e pénzt elfogadni a lelkiekkel kapcsolatos dolgokért. 5. Vajjon szabad-e lelki dolgokat adni egy szolgálmány vagy ígéret béreért. 6. Vajjon a simóniásnak helyes büntetése-e őt megfosztani a simóniával szerzett dologtól.

101. A kegyelet: *1. Vajjon a kegyelet határozott személyeknek szól-e. 2. Vajjon a kegyelet követelménye-e a szülők fenntartása. 3. Vajjon másoktól különböző sajátos erény-e. 4. Vajjon a vallásosság követelményei miatt el lehet-e hanyagolni a szülők iránt tartozó kegyeletet.

102. A tisztességadás és részei: 1. Vajjon másoktól különböző sajátos erény-e. 2. Vajjon a tisztességadáshoz tartozik-e a méltóságokban levők iránti tiszteletadás. 3. Vajjon a tisztességadás nagyobb erény-e mint a kegyelet.

103. A vallási tisztelet: 1. Vajjon a tisztelettel velejár-e testi megnyilvánulás. 2. Vajjon a tisztelet sajátképen kijár-e az elüljáróknak. 3. Vajjon a szentek iránt tartozó tisztelet (dulia) az istenimádástól (latria) különböző sajátos erény-e. 4. Vajjon a szentek iránt tartozó tiszteletnek több faja van-e.

104. Az engedelmesség: 1. Vajjon tartozik-e az ember embernek engedelmeskedni. 2. Vajjon az engedelmesség külön erény-e. 3. Vajjon a legnagyobb erény-e. 4. Vajjon az ember mindenben tartozik-e engedelmeskedni Istennek. 5. Vajjon az alattvalók tartoznak-e feljebbvalóiknak mindenben engedelmeskedni. 6. Vajjon a keresztények tartoznak-e a világi hatalmasságoknak engedelmeskedni.

105. Az engedetlenség: 1. Vajjon halálos bűn-e. 2. Vajjon a legsúlyosabb bűn-e.

106. A háládatosság: 1. Vajjon másoktól különböző sajátos erény-e. 2. Vajjon Istennek nagyobb hálával tartozik-e az ártatlan mint a bűnbánó. 3. Vajjon az ember hálaadással tartozik-e minden jótevőnek. 4. Vajjon az ember tartozik-e mindjárt visszafizetni a jóért. 5. Vajjon a háládatosságban a jótevőnek lelkületéhez vagy az eredményhez kell-e igazodni. 6. Vajjon kell-e az embernek többet adni a visszafizetésben mint amit kapott a jótéteményben.

107. A hálátlanság: 1. Vajjon mindig bűn-e. 2. Vajjon külön bűn-e. 3. Vajjon mindig halálos bűn-e. 4. Vajjon a hálátlanoktól meg kell-e vonni a jótéteményeket.

108. A megtorlás: 1. Vajjon meg van-e engedve. 2. Vajjon külön erény-e. 3. Vajjon a megtorlásnak az embereknél szokásos büntetések igénybevételével kell-e történni. 4. Vajjon a megtorlásnak van-e helye azokkal szemben, akik akaratuk ellenére vétettek.

109. Az igazság: 1. Vajjon erény-e. 2. Vajjon külön erény-e. 3. Vajjon az igazságosság része-e. 4. Vajjon az igazság erénye inkább a kevesebbre hajlik-e.

110. Az igazsággal ellentétes bűnök; először is a hazugság: 1. Vajjon a hazugság mindig ellentétben van-e az igazsággal. 2. Vajjon kimerítő-e az a felosztás, mely a hazugságot hivatalira, tréfásra és veszedelmesre osztja fel. 3. Vajjon minden hazugság bűn-e. 4. Vajjon minden hazugság halálos bűn-e.

111. A képmutatás: 1. Vajjon minden képmutatás bűn-e. 2. Vajjon azonos-e a hipokritasággal. 3. Vajjon a hipokritaság ellentétje-e az igazság erényének. 4. Vajjon mindig halálos bűn-e.

112. A dicsekvés: 1. Vajjon az igazság erényének ellentétje-e. 2. Vajjon halálos bűn-e.

113. Az irónia (önkisebbítés): 1. Vajjon bűn-e az irónia, amely által valaki magát kisebbnek mutatja. 2. Vajjon kisebb bűn-e mint a dicsekvés.

114. A barátságosság: 1. Vajjon a barátság külön erény-e. 2. Vajjon az igazság része-e.

115. A hízelgés: 1. Vajjon bűn-e. 2. Vajjon halálos bűn-e.

116. A kötekedés: 1. Vajjon a barátságosság erényének ellentétje-e. 2. Vajjon súlyosabb bűn-e mint a hízelgés.

117. A bőkezűség: 1. Vajjon erény-e. 2. Vajjon a pénz körül forog-e. 3. Vajjon a pénz használata a bőkezűség ténykedése-e. 4. Vajjon a bőkezűt nagyon jellemzi-e az adás. 5. Vajjon a bőkezűség az igazságosság része-e. 6. Vajjon a legnagyobb erénye-e.

118. A bőkezűséggel ellentétes bűnök; először is a fösvénység: 1. Vajjon bűn-e. 2. Vajjon sajátos bűn-e. 3. Vajjon a bőkezűség ellentétje-e. 4. Vajjon mindig halálos bűn-e. 5. Vajjon a legnagyobb bűn-e. 6. Vajjon szellemi bűn-e. 7. Vajjon főbűn-e. 8. Vajjon a fösvénység gyermekei-e a következők : az árulás, a csalárdság, a csalás, a hamis eskü, a nyugtalanság, az erőszak és a keményszívűség.

119. A pazarlás: 1. Vajjon ellentétje-e a fösvénységnek. 2. Vajjon bűn-e. 3. Vajjon súlyosabb bűn-e mint a fösvénység.

120. A méltányosság: 1. Vajjon erény-e. 2. Vajjon az igazság része-e.

121. A jámborság: 1. Vajjon ajándék-e. 2. Vajjon megfelel-e neki a második boldogság, t. i. «boldogok a szelídek».

122. Az igazságosság parancsai: 1. Vajjon a tízparancsolat előírásai az igazságosság parancsai-e. 2. Vajjon megfelelően van-e adva a tízparancsolat első parancsa. 3. Vajjon megfelelően van-e adva a második parancs. 4. Vajjon a tízparancsolat harmadik parancsa, t. i. a sabbatszentelés megfelelően van-e adva. 5. Vajjon megfelelően van-e adva a szülők tiszteletére vonatkozó negyedik parancs. 6. Vajjon a többi hat parancs megfelelően van-e adva.

123. A lelkierő: 1. Vajjon erény-e. 2. Vajjon sajátos erény-e. 3. Vajjon a félelem és merészség körül forog-e. 4. Vajjon a lelkierő csak a halálos veszedelmek körül forog-e. 5. Vajjon sajátos tárgya-e a háborúban szereplő halálfélelem. 6. Vajjon a lelkierő fő ténykedése-e a szenvedésben kitartani. 7. Vajjon a lelkileg erős egy sajátos készség javára ténykedik-e. 8. Vajjon saját ténykedésében van-e gyönyörűsége. 9. Vajjon a lelkierő a hirtelen esetekben mutatkozik-e; 10. Vajjon a lélekben erős haraggal él-e tevékenykedésében. 11. Vajjon a lelkierő sarkalatos erény-e. 12. Vajjon a legkiválóbb-e az erények között.

124. A vértanuság: 1. Vajjon erény ténykedése-e. 2. Vajjon a lelkierő ténykedése-e. 3. Vajjon a vértanuság a legmagasabbfokú tökéletesség ténykedése-e. 4. Vajjon a vértanuság mivoltához hozzátartozik-e a halál. 5. Vajjon a vértanuság oka kizárólag a hit-e.

125. A félénkség: 1. Vajjon bűn-e. 2. Vajjon ellentétje-e a lelkierőnek. 3. Vajjon halálos bűn-e. 4. Vajjon mentesít-e a bűn alól.

126. A rettenthetetlenség: 1. Vajjon bűn-e. 2. Vajjon ellentétje-e a lelkierőnek.

127. A merészség: 1. Vajjon bűn-e. 2. Vajjon ellentétje-e a lelkierőnek.

128. A lelkierő részei: Vajjon helyes-e a felsorolásuk.

129. A nagyratörő önérzetesség: 1. Vajjon a tisztességek körül forog-e. 2. Vajjon a nagyratörő önérzetesség mivoltához tartozik-e nagy tisztességekre törekedni. *3. Vajjon erény-e. 4. Vajjon külön erény-e. 5. Vajjon a lelkierő része-e. 6. Vajjon a hűségesség hozzátartozik-e. 7. Vajjon a biztonság hozzátartozik-e. 8. Vajjon a földi javak elősegítik-e az önérzetes nagyratörést.

130. Az önhittség: 1. Vajjon bűn-e. 2. Vajjon az önérzetes nagyratörés túlzás által keletkezett ellentétje-e.

131. A nagyravágyás: 1. Vajjon bűn-e. 2. Vajjon a nagyratörésnek túlzás által keletkezett ellentétje-e.

132. A hiúság: 1. Vajjon bűn-e. 2. Vajjon a nagyratörésnek ellentétje-e. 3. Vajjon halálos bűn-e. 4. Vajjon főbűn-e. 5. Vajjon helyesen mondjuk-e a hiúság gyermekeinek a következőket: az engedetlenséget, a dicsekvést, a képmutatást, a vetélkedést, a makacsságot, az egyenetlenkedést és az új dolgokon való kapkodást.

133. A kislelkűség: 1. Vajjon bűn-e. 2. Vajjon a nagylelkűségnek ellentétje-e.

134. A nagyralátás: 1. Vajjon erény-e. 2. Vajjon külön erény-e. 3. Vajjon a nagyralátás sajátos területe-e a nagy költekezés. 4. Vajjon a lelkierő része-e.

135. A kevésre-horgadás: 1. Vajjon bűn-e. 2. Vajjon valami bűn-e az ellentétje.

136. A türelem: 1. Vajjon erény-e. 2. Vajjon a legnagyobb erény-e. 3. Vajjon kegyelem nélkül elérhető-e. 4. Vajjon a lelkierő része-e. 5. Vajjon azonos-e a hosszútűréssel.

137. A kitartás: 1. Vajjon erény-e. 2. Vajjon a lelkierő része-e. 3. Vajjon hozzátartozik-e az állhatatosság. 4. Vajjon rászorul-e a kegyelem segítségére.

138. A kitartással ellentétes bűnök: 1. Vajjon a lagymatagság a kitartás ellentétje-e. 2. Vajjon a makacsság a kitartásnak ellentétje-e.

139. A bátorság ajándéka: 1. Vajjon ajándék-e. 2. Vajjon megfelel-e neki a negyedik boldogság, t. i. «boldogok, akik éhezik és szomjúhozzák az igazságot».

140. A lelkierő parancsai: 1. Vajjon az isteni törvény megfelelően ád-e reá vonatkozó parancsokat. 2. Vajjon megfelelően ád-e az igazság részeire vonatkozó parancsokat.

141. A mérséklet: 1. Vajjon erény-e. 2. Vajjon sajátos erény-e. 3. Vajjon kizárólag a kívánságok és gyönyörűségek körül forog-e. 4. Vajjon kizárólag az érintés kívánságai vagy gyönyörűségei körül forog-e. 5. Vajjon az ízlés sajátos gyönyörűségei körül forog-e. 6. Vajjon a mérséklet szabályát a jelen élet szükségleteihez kell-e szabni. 7. Vajjon a mérséklet sarkalatos erény-e. 8. Vajjon az erények között a legnagyobb-e.

142. A mérséklettel ellentétes bűnök: 1. Vajjon az érzéketlenség bűn-e, 2. Vajjon a mértéktelenség gyermekek bűne-e 3. Vajjon a félénkség nagyobb

bűn-e mint a mértéktelenség. 4. Vajjon a mértéktelenség bűnét nagyon meg kell-e bélyegezni.

143. A mérséklet részei általában: 1. Vajjon Cicero helyesen jelöli-e meg a mérséklet részeit, amikor odasorolja a megtartóztatást, a kegyességet és a szerénységet.

144. A mérséklet részei különösen; először is a szemérmesség: 1. Vajjon erény-e. 2. Vajjon a gyalázatos tettek váltják-e ki. 3. Vajjon az ember inkább szégyeli-e magát a hozzá közelebebbálló személyek előtt. 4. Vajjon az erényes emberben lehet-e szemérmesség.

145. A tisztesség: 1. Vajjon azonos-e az erénnyel. 2. Vajjon tisztes annyi-e mint ékes. 3. Vajjon a tisztes különbözik-e a hasznostól és gyönyörűségestől. 4. Vajjon a tisztesség a mérséklet része-e.

146. A tartózkodás: 1. Vajjon erény-e. 2. Vajjon sajátos erény-e.

147. A böjt: 1. Vajjon erény ténykedése-e. 2. Vajjon a tartózkodás ténykedése-e. 3. Vajjon parancsban van-e adva. 4. Vajjon mindenki köteles-e az egyházi böjtöket megtartani. 5. Vajjon az Egyház helyesen rendeli-e el a böjt időit. 6. Vajjon a böjthöz hozzátartozik-e a naponkénti egyszeri evés. 7. Vajjon helyes-e a kilenc órát tűzni evésre azok elé, akik böjtölnek. 8. Vajjon helyes-e a böjtölőknek a hústól, tojástól és tejételektől való tartózkodást előírni.

148. A torkosság: 1. Vajjon bűn-e. 2. Vajjon halálos bűn-e. 3. Vajjon a legnagyobb bűn-e. 4. Vajjon helyes-e a torkosság fajait ezen öt körülmény szerint különböztetni: idő előtt, bőségesen, túlságosan, mohón, külön gonddal. 5. Vajjon a torkosság főbűn-e. 6. Vajjon a torkosságnak helyesen jelölik-e meg a következő gyermekeit: a szertelen vidámságot, a sikamlósságot, a tisztátalanságot, a bőbeszédűséget és az észbeli tompaságot.

149. A józanság: 1. Vajjon anyaga-e az ital. 2. Vajjon magábanvéve külön erény-e. 3. Vajjon a borivás mindenestül tilos-e. 4. Vajjon a józanság inkább illik-e a magasabban állókhoz.

150. A részegség: 1. Vajjon bűn-e. 2. Vajjon halálos bűn-e. 3. Vajjon a legsúlyosabb bűn-e. 4. Vajjon mentesít-e a bűn alól.

151. A tisztaság: 1. Vajjon erény-e. 2. Vajjon általános erény-e. 3. Vajjon a tartózkodástól különböző erény-e. 4. Vajjon a szemérmesség külön a tisztasággal jár-e.

152. A szűzesség: 1. Vajjon a testi épségben áll-e. 2. Vajjon tilos-e. 3. Vajjon erény-e. *4. Vajjon különb-e mint a házasság. 5. Vajjon a legkiválóbb erény-e.

153. A paráznaság: 1. Vajjon a paráznaság anyaga kizárólag kívánságok-e és nemi gyönyörök. 2. Vajjon semmiféle nemi tény nem lehetséges-e bűn nélkül. 3. Vajjon a nemi ténykedésekkel kapcsolatos paráznaság bűn lehet-e. 4. Vajjon a paráznaság főbűn-e. 5. Vajjon helyes-e a paráznaság következő gyermekeit felsorolni: észbeli vakság, megfontolatlanság, hirtelenkedés, állhatatlanság, önszeretet, istengyűlölet, a jelen világ rendetlen szeretete és a jövő félelme.

154. A paráznaság részei: 1. Vajjon helyesen jelöljük-e meg a paráznaság hat fajtáját: az egyszerű paráznaságot, a házasságtörést, a vérfertőzést, a nemi erőszakot, a nőrablást és a természetellenes bűnt. 2. Vajjon az egyszerű paráznaság halálos bűn-e. 3. Vajjon a legsúlyosabb bűn-e. 4. Vajjon az érintés és nézés halálos bűn-e. 5. Vajjon az éjjeli magömlés bűn-e. 6. Vajjon az erőszak a paráznaságnak egy fajtája-e. 7. Vajjon a nőrablás a paráznaságnak az erőszaktól különböző fajtája-e. 8. Vajjon a házasságtörés a paráznaságnak másoktól különböző meghatározott fajtája-e. 9. Vajjon a vérfertőzés a paráznaság meghatározott fajtája-e. 10. Vajjon a szentségtörés lehet-e a paráznaság fajtája. 11. Vajjon a természetellenes bűn a paráznaság fajtája-e. 12. Vajjon a természetellenes bűn a legnagyobb bűn-e a paráznaságok között.

155. A mérséklet képességi részei, először is a megtartóztatás: 1. Vajjon a megtartóztatás erény-e. 2. Vajjon a megtartóztatás anyaga az érintés gyönyörei utáni vágy-e. 3. Vajjon a megtartóztatás alanya a kívánságos képesség-e. 4. Vajjon a megtartóztatás különb-e mint a mérséklet.

156. A megnemtartóztatás: 1. Vajjon a lélekre vagy a testre tartozik-e. 2. Vajjon bűn-e. 3. Vajjon a megnemtartózkodó súlyosabban vét-e mint a mértéktelen. 4. Vajjon a bátorságos képességre nézve megnemtartozkodó rosszabb-e mint a kívánságos lélekre nézve megnemtartózkodó.

157. A kegyesség és szelídség: 1. Vajjon a kettő teljesen azonos-e. 2. Vajjon erények-e. 3. Vajjon a mérséklet részei-e. 4. Vajjon a legfőbb erények-e.

158. A harag: 1. Vajjon szabad-e haragudni. 2. Vajjon a harag bűn-e. 3. Vajjon súlyos bűn-e. 4. Vajjon a legsúlyosabb bűn-e. 5. Vajjon Aristoteles helyesen sorolja-e fel a haragosság fajtáit, mikor azt mondja, hogy némely haragos éles, némelyik keserű, és ismét más sűrűvérű. 6. Vajjon a haragot a főbűnök közé kell-e helyezni. 7. Vajjon helyes-e a haragnak hat gyermekét felsorolni: a viszálykodás, az elme pukkanékonysága, a gyalázkodás, a hangoskodás, a méltatlankodás és a káromlás. 8. Vajjon van-e a haragosságnak ellentétes bűne, amely a harag hiányából fakad.

159. A kegyetlenség: 1. Vajjon ellentétje-e a kegyességnek. 2. Vajjon különbözik-e a dühösségtől avagy vadságtól.

160. A szerénység: 1. Vajjon a mérséklet része-e. 2. Vajjon a külső tettek körül forog-e.

161. A szerénység fajtái; először is az alázatosság: 1. Vajjon az alázatosság erény-e. 2. Vajjon a kívánság körül forog-e. 3. Vajjon az ember alázatosságában tartozik-e mindenkinek alávetni magát. 4. Vajjon az alázatosság a szerénységnek vagy a mérsékletnek része-e. 5. Vajjon a legfőbb erény-e. 6. Vajjon Szent Benedek helyesen különbözteti-e meg az alázatosság tizenkét fokát, t. i. szívben és cselekvésben mindig alázatosságot mutatni lesütött szemekkel stb.

162. A kevélység: 1. Vajjon bűn-e. 2. Vajjon sajátos bűn-e. 3. Vajjon a bátorságos képességben van-e mint alanyban. 4. Vajjon Nagy Szent Gergely helyesen sorolja-e fel a kevélységnek négy fajtáját, t. i. azt gondolni, hogy az embernek minden java őtőle magától van, azt hinni, hogy felülről kapta saját érdemeiért, harmadszor dicsekedni azzal, amije nincs és negyedszer megvetve másokat, különösképen kívánni rendelkezni azzal, amije nincs. 5. Vajjon a kevélység halálos bűn-e. 6. Vajjon a legsúlyosabb bűn-e. 7. Vajjon a legelső bűn-e. 8. Vajjon a főbűnök közé kell-e sorolni.

163. Az első ember bűne: 1. Vajjon az első ember bűne a kevélység volt-e. 2. Vajjon az első ember kevélysége abban állt-e, hogy isteni hasonlóságot kívánt. 3. Vajjon az ősszülők bűne másokénál súlyosabb volt-e. 4. Vajjon Ádám bűne súlyosabb volt-e mint Éváé.

164. A első ember bűnének büntetése: 1. Vajjon a halál-e az ősszülők bűnének büntetése-e. 2. Vajjon a Szentírás megfelelően sorolja-e fel az ősszülők egyes büntetéseit.

165. Az ősszülők kísértése: 1. Megfelelő volt-e, hogy az embert az ördög kísértse. 2. Vajjon megfelelő volt-e az első kísértés módja és rendje.

166. A tudományszomj: 1. Vajjon a tudományszomj anyaga sajátképen a megismerés-e. 2. Vajjon a mérséklet része-e.

167. A kíváncsiság: 1. Vajjon az értelmi megismerés területén van-e helye kíváncsiságnak. 2. Vajjon a kíváncsiság vétke az érzéki megismerés területén van-e.

168. A szerénység: 1. Van-e a taglejtésekben helye erénynek. 2. Vajjon a játékokban van-e helye erénynek. 3. Vajjon a játék túlzásaiban van-e helye bűnnek. 4. Vajjon a játék elhanyagolásában van-e helye bűnnek.

169. A külső dolgokban érvényesülő szerénység: 1. Vajjon a külső dísz

lehet-e tárgya erénynek vagy vétneknek. 2. Vajjon a nők díszeskedő külseje ellehet-e halálos bűn nélkül.

170. A mérséklet parancsai: 1. Vajjon megfelelően vannak-e adva az isteni törvényben. 2. Vajjon megfelelően vannak-e adva a mérséklettel kapcsolatos erények tárgyában.

171. A jövendölés: 1. Vajjon a jövendölés a megismeréshez tartozik-e. 2. Vajjon készség-e. 3. Vajjon kizárólag az esetleges jövő dolgokra vonatkozik-e. 4. Vajjon a próféta az isteni kinyilatkoztatás által megismer-e mindent, ami a prófétai megismerés tárgya lehet. 5. Vajjon a próféta mindig tud-e különbséget a között, amit saját elméjéből és a között, amit a jövendölés lelkéből mond. 6. Vajjon a prófétai megismerés és hirdetés tárgyai lehetnek-e tévesek.

172. A jövendölés okai: 1. Vajjon a jövendölés lehet-e természettől. 2. Vajjon a prófétai kinyilatkoztatás angyaloktól van-e. 3. Vajjon a jövendöléshez kell-e természeti felkészültség. 4. Vajjon a jövendöléshez erkölcsi kifogástalanság kell-e. 5. Vajjon az ördögöktől eredhet-e jövendölés. 6. Vajjon az ördögök prófétái olykor igazat jövendölnek-e.

173. A prófétai megismerés módjai: 1. Vajjon a próféták látják-e Isten lényegét. 2. Vajjon a prófétai jövendölésben a próféták elméje Istentől új értelmi képeket kap-e vagy csak új világosságot. 3. Vajjon a prófétai látomás mindig az érzékektől való elvonatkoztatással jár-e. 4. Vajjon a próféták mindig tudják-e, mit jövendölnek.

174. A jövendölés felosztása: 1. Vajjon helyes-e ez a felosztás : az isteni előrerendelés, előretudás és előrejelzés jövendölése. 2. Vajjon különb-e az a jövendölés, amely értelmi és képzeleti látással jár, mint az, amely csak értelmi látással jár. 3. Vajjon a jövendölés fokait meg lehet-e különböztetni a képzeleti látás szerint. 4. Vajjon Mózes különb próféta volt-e mint minden más próféta. 5. Vajjon a jövendölésnek valamelyes foka megvan-e az üdvözülteknél. 6. Vajjon a prófétaság fokai változnak-e idő haladtával.

175. Az elragadtatás: 1. Vajjon az emberi lélek elragadtatható-e az isteniek szemléletére. 2. Vajjon az elragadtatás inkább tartozik-e a megismerő mint a kívánó képességhez. 3. Vajjon Szent Pál elragadtatásában látta-e Isten lényegét. 4. Vajjon Szent Pál az elragadtatásában az érzékekből kivetkőzött-e. 5. Vajjon Szent Pál abban az állapotában egészen különvált-e a testétől. 6. Vajjon Szent Pál nem tudta-e abban az állapotban, hogy a lelke különvált a testétől.

176. Az ingyenadott kegyelmek, melyek a nyelvekre vonatkoznak:

1. Vajjon minden nyelven beszéltek-e, akik megkapták a nyelvek tudományát. 2. Vajjon a nyelvek adománya különb-e mint a jövendölés adománya.

177. Az ingyenadott kegyelem, amely a beszédben áll: 1. Vajjon a beszédben van-e valami ingyenadott kegyelem. 2. Vajjon a nőknek is kijár-e a beszéd, a bölcsesség és tudomány kegyelme.

178. A csodatevés kegyelme: 1. Vajjon egy ingyenadott kegyelem csodás dolgok tevésére irányul-e. 2. Vajjon a gonoszak képesek-e csodákat tenni.

179. Az életnek tevékenyre és szemlélődőre való felosztása: 1, Vajjon helyes-e ez a felosztás. 2. Vajjon kimerítő-e.

180. A szemlélődő élet: 1. Vajjon a szemlélődő életben semmi része sincs-e az érzelmeknek, hanem csak az értelemnek. 2. Vajjon az erkölcsi erények hozzátartoznak-e a szemlélődő élethez. 3. Vajjon különböző tettek tartoznak-e a szemlélődő élethez. 4. Vajjon a szemlélődő élet kizárólag Isten szemléletében áll-e, vagy bármely igazság megfontolásában. 5. Vajjon ebben az életben a szemlélődő élet által el lehet-e jutni az istemi lényeg látására. 6. Vajjon helyes-e a szemlélődés működésének az az osztályozása, amely három mozgását különbözteti meg, a körmozgást, az egyenes és a ferde mozgást. 7. Vajjon a szemlélődéssel jár-e gyönyörködés. 8. Vajjon a szemlélődő élet huzamos-e.

181. A tevékeny élet: 1. Vajjon az erkölcsi erények minden tette a tevékeny élet körébe tartozik-e. 2. Vajjon az okosság a tevékeny élethez tartozik-e. 3. Vajjon a tanítás a tevékeny vagy a szemlélődő élet tiszte-e. 4. Vajjon a tevékeny élet megmarad-e a földi élet után.

182. A tevékeny és szemlélődő élet összemérése: *1. Vajjon a tevékeny élet különb-e mint a szemlélődő. 2. Vajjon a tevékeny élet nagyobb érdemet szerez-e mint a szemlélődő. 3. Vajjon a tevékeny élet akadékot vet-e a szemlélődőnek. 4. Vajjon a tevékeny élet előbb van-e mint a szemlélődő.

183. A különféle állású emberek állapotbeli kötelességei általában: 1. Vajjon az emberi állapot lényegével jár-e a szabadság és szolgaság helyzete. 2. Vajjon az Egyházban kell-e lenni különböző állásoknak és tisztségeknek. 3. Vajjon a tisztségek a megfelelő tevékenységek által különböznek-e. 4. Vajjon az állapotok különbségét kezdők, haladók és tökéletesek szempontjából kell-e tekinteni.

184. A tökéletesség állapotának kellékei általában: 1. Vajjon a keresztény tökéletesség állapota külön a szeretet szempontjából ítélendő-e meg. 2. Vajjon ebben az életben lehet-e valaki tökéletes. 3. Vajjon a tökéletesség

a parancsokban vagy a tanácsokban áll-e. 4. Vajjon mind a tökéletesség állapotában van-e, aki tökéletes. 5. Vajjon a szerzetesek és az egyháznagyok a tökéletesség állapotában vannak-e. 6. Vajjon az egyháznagyok valamennyien a tökéletesség állapotában vannak-e. 7. Vajjon a szerzetesek állapota tökéletesebb-e mint az egyháznagyok állapota. 8. Vajjon a lelkek gondozásában élő papok és az archidiákonusok nagyobb tökéletességben vannak-e mint a szerzetesek.

185. A püspökök állapotának tartozékai: 1. Vajjon szabad-e püspökséget kívánni. 2. Vajjon szabad-e az embernek a rárótt püspökséget egyáltalán elutasítani. 3. Vajjon a többinél jobbnak kell-e lennie, akit püspökké tesznek. 4. Vajjon a püspöknek szabad-e tisztét otthagynia, hogy szerzetbe lépjen. 5. Vajjon szabad-e a püspöknek bármilyen testi üldözés miatt otthagyni a rábízott nyájat. 6. Vajjon szabad-e a püspöknek birtokkal rendelkezni. 7. Vajjon a püspökök súlyosan vétkeznek-e, ha a gondjukra bízott egyházi javakból nem adnak a szegényeknek. 8. Vajjon a püspökségre emelt szerzetesek tartoznak-e szerzetesszabályaikat megtartani.

186. A szerzetesállapot lényeges velejárói: 1. Vajjon a szerzetesség tökéletesség állapota-e. 2. Vajjon minden szerzetes köteles-e megtartani az összes tanácsokat. 3. Vajjon a szegénység kell-e a szerzetesség teljességéhez. 4. Vajjon az állandó önmegtartóztatás kell-e a teljes szerzetességhez. 5. Vajjon az engedelmesség a szerzetesség teljességéhez hozzátartozik-e. 6. Vajjon a szerzetesség teljességéhez kell-e, hogy fogadalom tárgya legyen a szegénység, önmegtartóztatás és engedelmesség. 7. Vajjon helyesen mondjuk-e, hogy ebben a három fogadalomban áll a szerzetesség teljessége. 8. Vajjon az engedelmesség fogadalma a legjelentősebb-e a három szerzetesi fogadalom között. 9. Vajjon a szerzetes mindig halálosan vétkezik-e, mikor áthágja a szabályát. 10. Vajjon a szerzetes ugyanazon a területen súlyosabban vét-e mint a világi.

187. Ami kijár a szerzeteseknek: 1. Szabad-e a szerzeteseknek tanítani, prédikálni és más efféléket. 2. Vajjon a szerzeteseknek szabad-e világi dolgokkal foglalkozni. 3. Vajjon a szerzetesek tartoznak-e kézimunkát végezni. 4. Vajjon a szerzeteseknek szabad-e alamizsnából élni. 5. Vajjon a szerzeteseknek szabad-e koldulni. 6. Vajjon a szerzeteseknek szabad-e hitványabb ruhát használni mint a többinek.

188. A szerzetek különfélesége: 1. Vajjon csak egy szerzet van-e. 2. Vajjon kell-e szerzetnek alakulni a tevékeny életre. 3. Vajjon lehet-e valamely szerzet katonáskodásra rendelve. 4. Vajjon lehet-e szerzetet alapítani

igehirdetésre vagy gyóntatásra. 5. Vajjon van-e helye szerzetalapításnak tanulmányozásra. 6. Vajjon a szemlélődő életre vállalkozó szerzet különb-e mint a tevékeny életű szerzet. 7. Vajjon a közös birtok csökkenti-e a szerzet tökéletességét. 8. Vajjon nagyobb-e a szerzetesi közösségben élőknek tökéletessége mint a remetéké.

189. A szerzetbe való belépés: 1. Vajjon szabad-e szerzetbe lépniök azoknak, akik a parancs-megtartásban még nem gyakorlottak. 2. Vajjon lehet-e némelyeket fogadalommal kötelezni a szerzetbe való belépésre. 3. Vajjon köteles-e belépni, aki fogadalommal van kötelezve szerzetbelépésre. 4. Vajjon aki fogadalommal kötelezte magát szerzetbelépésre, köteles-e egész élete folyamán a szerzetben maradni. 5. Vajjon gyermekeket jó-e befogadni a szerzetbe. 6. Vajjon a szülők iránti odaadásnak kell-e valakit visszatartani a szerzetbelépéstől. 7. Vajjon a lelkek gondozására vállalkozó papoknak szabad-e szerzetbe lépni. 8. Vajjon az egyik szerzetből szabad-e átlépni a másikba. 9. Vajjon jó-e valakinek másokat rávenni a szerzetbelépésre. 10. Vajjon dícséretes dolog-e, hogy valaki szerzetbe lép a nélkül, hogy előbb sokaktól tanácsot kérne és sokat fontolgatna.

III *1. *Tájékoztató. A megtestesülés megfelelősége:* *1. Megfelelő volt-e Istennek testet ölteni. 2. Szükséges-e az emberi nem megváltására az Isten Igéjének megtestesülni. 3. Vajjon Isten megtestesült volna-e, ha az ember nem vétkezett volna-e. 4. Vajjon Krisztus megtestesülése főként az eredeti és nem a tettbeli bűn megszüntetéséért történt-e. 5. Vajjon megfelelő lett volna-e Istennek testet ölteni a világ kezdetétől. 6. Vajjon a megtestesülést jó lett volna-e a világ végére halasztani.

2. A megtestesült Ige egyesülésének módja: 1. Vajjon a megtestesült Ige egyesülése a természetben történt-e. *2. Vajjon a személyben-e. 3. Vajjon a magánakvalóban vagyis hipostázisban-e. 4. Vajjon Krisztus személye avagy hipostázisa a megtestesülés után összetett-e. 5. Vajjon a test és lélek egyesülése megtörtént-e Krisztusban. 6. Vajjon az emberi természet az isteni Igével mellesleg egyesült-e. 7. Vajjon az isteni és emberi természet egysége teremtett valami-e. 8. Vajjon a megtestesült Ige egyesülése azonos-e a felvevéssel. 9. Vajjon a két természet egyesülése Krisztusban az egyesülések legnagyobbika-e. 10. Vajjon a két természet egyesülése Krisztusban a kegyelem útján ment-e végbe. 11. Vajjon a megtestesült Ige egyesülését megelőzte-e valami érdem. 12. Vajjon az ember Krisztusnak természet szerinti volt-e valami kegyelem.

3. Az egyesülés módja a felvevő személy szempontjából: *1. Vajjon az isteni személynek megfelelő-e egy teremtett természet felvevése. 2. Vajjon az isteni természetnek jár-e ki a felvevés. 3. Vajjon, ha az ész útján elvonatkozunk a személytől, a merő természet felvehet-e. 4. Vajjon egy természet a többi nélkül felvehet-e teremtett természetet. *5. Vajjon bármely isteni személy felvehette volna-e az emberi természetet. 6. Vajjon több isteni személy felvehetett volna-e egy emberi természetet. 7. Vajjon egy isteni személy felvehetett volna-e két természetet. *8. Vajjon megfelelőbb volt-e, hogy a Fiú személye vette fel az emberi természetet mint más isteni személy.

4. Az egység módja a felvett emberi természet szempontjából: 1. Vajjon az emberi természet alkalmasabb volt-e az Isten Fia által való felvételre mint más természet. 2. Vajjon az Isten Fia felvett-e emberi személyt. 3. Vajjon az isteni személy felvett-e embert. 4. Vajjon úgy illett-e az Isten Fiához, hogy a minden egyedi vonástól elvonatkozott emberi természetet vegye fel. 5. Vajjon az Isten Fiának az emberi természetet minden egyedi vonásával együtt kellett-e felvennie. 6. Vajjon megfelelő volt-e, hogy az Isten Fia az emberi természetet Ádám nemzetségéből vegye fel.

5. Az egyesülés módja az emberi természet részei tekintetében: 1. Vajjon az Isten Fiának igazi testet kellett-e felvennie. 2. Vajjon Isten Fiának földi testet, azaz testet és vért kellett-e felvennie. 3. Vajjon az Isten Fia vett-e fel lelket. 4. Vajjon az Isten Fiának fel kellett-e venni értelmet.

6. A felvevés módja és rendje: 1. Vajjon Isten Fia a testet a lélek közvetítésével vette-e fel. 2. Vajjon az Isten Fia a lelket a szellem avagy értelem közvetítésével vette-e fel. 3. Vajjon az Isten Fia előbb vette-e fel a lelket mint a testet. 4. Vajjon az Ige előbb vette-e fel a testet, mint az a lélekkel egyesítve volt. 5. Vajjon az egész természet felvevése a lélek közvetítésével történt-e. 6. Vajjon az emberi természet felvevése a kegyelem közvetítésével történt-e.

7. Krisztus kegyelme, amennyiben ember: 1. Vajjon Krisztus lelkében volt-e megszentelő kegyelem. 2. Vajjon Krisztusban voltak-e erények. 3. Volt-e hit. 4. Volt-e remény. 5. Voltak-e ajándékok. 6. Megvolt-e a félelem ajándéka. 7. Voltak-e ingyenadott kegyelmek. 8. Megvolt-e a prófétaság. 9. Megvolt-e a kegyelem teljessége. 10. Vajjon a kegyelem teljessége Krisztusnak sajátossága-e. 11. Vajjon Krisztus kegyelme végtelen-e. 12. Vajjon Krisztus kegyelme növelhető volt-e. 13. Milyen vonatkozásban volt Krisztus megszentelő kegyelme az egyesüléshez.

8. Krisztusnak mint az Egyház fejének kegyelme: *1. Vajjon Krisztus

az Egyháznak feje-e. 2. Vajjon Krisztus az emberek feje testükre vonatkozólag-e vagy csak lelkükre nézve. 3. Vajjon Krisztus minden ember feje-e. 4. Vajjon az angyalok feje-e. 5. Vajjon Krisztusnak, az Egyház fejének kegyelme azonos-e Krisztusnak, ennek a meghatározott embernek megszentelő kegyelmével. 6. Vajjon az Egyház fejének lenni Krisztusnak sajátja-e. 7. Vajjon az ördög az összes gonoszok feje-e. *8. Vajjon az antikrisztust kell-e az összes gonoszok fejének mondani.

9. Krisztus tudása általában: 1. Vajjon Krisztusban volt-e valamilyen tudás az istenin kívül. 2. Vajjon Krisztusban megvolt-e az üdvözültek avagy elérkezettek tudománya. 3. Vajjon Krisztusban volt-e beléoltott avagy beléöntött tudomány. 4. Vajjon Krisztusban volt-e szerzett tudomány.

10. Krisztus lelkének boldog tudása: 1. Vajjon Krisztus lelke átfogta-e az Igét vagy az isteni lényeget. 2. Vajjon Krisztus lelke az Igében tudott-e mindent. 3. Vajjon Krisztus lelke az Igében végtelen sokat tudott-e. 4. Vajjon Krisztus lelke az Igét vagy az isteni lényeget világosabban látja-e mint más teremtmény.

11. Krisztus lelkének beléoltott tudománya: 1. Vajjon Krisztus mindent tudott-e a beléoltott tudással. 2. Vajjon Krisztus használhatta-e ezt a tudást úgy, hogy a képzeleti közképek felé fordult. 3. Vajjon ez a tudás összevető volt-e. 4. Vajjon ez a tudás Krisztusban nagyobb volt-e mint az angyalok tudása. 5. Vajjon ez a tudás készségi volt-e. 6. Vajjon ez a tudás különféle készségek között oszlott-e meg.

12. Krisztus lelkének szerzett tudása: 1. Vajjon Krisztus ezzel a tudással tudott-e mindent. 2. Vajjon Krisztus ebben a tudásban haladt-e. 3. Vajjon Krisztus embertől tanult-e valamit. 4. Vajjon az angyaloktól kapott-e valamit.

13. Krisztus lelkének hatalma: 1. Vajjon Krisztus lelkében megvolt-e a mindenhatóság. 2. Vajjon megvolt-e benne az anyagi teremtményekre nézve a mindenhatóság. 3. Vajjon megvolt-e benne a saját testére vonatkozólag a mindenhatóság. 4. Vajjon megvolt-e benne a saját akaratának a végrehajtására nézve a mindenhatóság.

14. Az Isten Fiától felvett emberség hiányai: 1. Vajjon az Isten Fiának az emberi természettel együtt fel kellett-e venni a testi hiányokat. 2. Vajjon Krisztus e hiányoknak való alávetettség szükségét felvette-e. 3. Vajjon Krisztusra úgy rászakadtak-e a testi hiányok. 4. Vajjon Krisztusnak az összes emberek testi hiányait fel kellett-e vennie.

15. A Krisztustól felvett lelki hiányok: 1. Vajjon volt-e Krisztusban

bűn. 2. Vajjon volt-e benne a bűn taplója. 3. Vajjon volt-e benne tudatlanság. 4. Vajjon Krisztus lelke szenvedékeny volt-e. 5. Vajjon Krisztusban volt-e érzéki fájdalom. 6. Volt-e benne szomorúság. 7. Volt-e benne félelem. 8. Volt-e benne csodálkozás. 9. Volt-e benne harag. 10. Vajjon Krisztus egyszerre volt-e zarándok és megérkezett.

16. Az egyesülés következményei, amelyek Krisztusnak kijárnak a lét és létesülés szempontjából: 1. Vajjon igaz-e ez a tétel: az Isten ember. 2. Vajjon igaz-e ez a tétel: az ember Isten. 3. Vajjon Krisztust lehet-e isteni embernek mondani. 4. Vajjon, ami kijár az Emberfiának, lehet-e azt állítani az Isten Fiáról és fordítva. 5. Vajjon, ami kijár az Emberfiának, azt lehet-e állítani az isteni természetről, és az emberiről, ami kijár az Isten Fiának. 6. Vajjon igaz-e ez a tétel: az Isten emberré lett. 7. Vajjon igaz-e ez: az ember Istenné lett. 8. Vajjon igaz-e ez: Krisztus teremtmény. 9. Vajjon igaz-e ez: ez az ember (s közben rámutatunk Krisztusra) kezdődött. 10. Vajjon igaz-e ez: Krisztus, amennyiben ember, teremtmény. 11. Igaz-e ez: Krisztus, amennyiben ember, Isten. 12. Vajjon igaz-e ez: Krisztus, amennyiben ember, hiposztazis vagyis személy.

17. A krisztusi egység tartozékai a létet illetőleg: 1. Vajjon Krisztus egy-e vagy kettő. 2. Vajjon Krisztusban csak egy lét van-e.

18. Krisztus egységének tartozékai a működést illetőleg: 1. Vajjon Krisztusban két akarat van-e. 2. Vajjon Krisztusban volt-e valami érzéki akarat az értelmi akaraton kívül. 3. Vajjon Krisztusnak két akarata volt-e az értelmi rendben. 4. Vajjon Krisztusban volt-e szabadakarat. 5. Vajjon Krisztus emberi akarata mindenben azonosult-e az isteni akarattal. 6. Vajjon Krisztusban megvolt-e az akaratok ellentéte.

19. Krisztus egységének tartozékai a működést illetőleg: 1. Vajjon Krisztusban az istenségnek és emberségnek csak egy működése van-e. 2. Vajjon Krisztusban több emberi működés van-e. 3. Vajjon Krisztus az ő emberi tevékenységével kiérdemelhet-e valamit magának. 4. Vajjon Krisztus kiérdemelhetett-e valamit másoknak.

20. Ami Krisztusnak kijár, amennyiben az Atyának alá van vetve: 1. Vajjon kell-e mondani, hogy Krisztus alá van vetve az Atyának. 2. Vajjon Krisztus önmagának van-e alávetve.

21. Krisztus imádsága: 1. Vajjon Krisztusnak megfelel-e imádkozni. 2. Vajjon Krisztusnak megfelel-e imádkozni érzéki természete szerint. 3. Vajjon megfelelő volt-e Krisztusnak imádkozni önmagáért. 4. Vajjon Krisztus imádsága mindig meghallgatást talált-e.

22. Krisztus papsága: 1. Vajjon Krisztusnak megfelel-e papnak lenni. 2. Vajjon Krisztus egyszerre pap és áldozat volt-e. 3. Vajjon Krisztus papságának hatása a bűnösök kiengesztelése-e. 4. Vajjon Krisztus papságának hatása nemcsak másokra vonatkozott-e, hanem önmagára is. 5. Vajjon Krisztus papsága megmarad-e örökké. 6. Vajjon Krisztus papsága Melkizedek rendjén volt-e.

23. Krisztus Fiúvá-fogadása: 1. Vajjon megfelel-e, hogy Isten fiakat fogad. 2. Vajjon a felfogadás kijár-e az egész Szentháromságnak. 3. Vajjon a fiúvá-fogadtatás sajátja-e az eszes teremtménynek. 4. Vajjon Krisztus embersége szerint fogadott Fiú-e.

24. Krisztus előrerendelése: 1. Vajjon Krisztusnak megfelelő-e előrerendelve lenni. 2. Vajjon hamis-e ez az állítás: Krisztus embersége szerint Istennek előrerendelt Fia. 3. Vajjon Krisztus előrerendelése a mi előrerendelésünk mintája-e. 4. Vajjon Krisztus előrerendelése a mi előrerendelésünk oka-e.

25. Krisztus imádása: 1. Vajjon egyazon imádással kell-e imádni Krisztus istenségét és emberségét. 2. Vajjon Krisztus emberségét az Istennek kijáró imádással kell-e imádni. 3. Ugyanígy kell-e imádni Krisztus képeit. 4. Ugyanígy kell-e imádni Krisztus keresztjét. 5. Ugyanígy kell-e imádni Krisztus anyját. 6. Vajjon kell-e vallási tiszteletben részesíteni a szentek ereklyéit.

26. Krisztus mint Isten és emberek között közvetítő: 1. Vajjon Isten és emberek között közvetítőnek lenni Krisztusnak sajátja-e. 2. Vajjon Krisztus embersége szerint közvetítő-e Isten és az emberek között.

27. Szűz Mária megszentelése: 1. Vajjon Szűz Mária, Isten Anyja születése előtt az anyaméhben megszentelődött-e. 2. Vajjon Szűz Mária a lelkiesítés előtt megszentelődött-e. 3. Vajjon a megszentelés Szűz Máriában teljesen megszüntette-e a bűn taplóját. 4. Vajjon ez a megszentelés azt eredményezte-e, hogy sohasem vétkezett. 5. Vajjon ezzel a megszenteléssel megszerezte-e az összes kegyelmek teljességét. 6. Vajjon a megszentelésnek ez a módja Szűz Máriának sajátja-e.

28. Mária szűzessége: 1. Vajjon Mária szűz volt-e foganásában. 2. Vajjon szülésében. 3. Vajjon szűz maradt-e szülése után. 4. Vajjon Isten anyja szűzességet fogadott-e.

29. Az Isten-anya eljegyzése: 1. Vajjon Krisztusnak eljegyzett szűztől kellett-e születni. 2. Vajjon Mária és József között igazi házasság állott-e fenn.

30. Szűz Mária köszöntése: 1. Vajjon Szűz Máriának meg kellett-e

mondani, hogy Isten anyja lesz. 2. Vajjon ennek a meghirdetésnek angyal által kellett-e történnie. 3. Vajjon a köszöntő angyalnak testi látásban kellett-e Szűz Máriának megjelenni. 4. Vajjon a köszöntés, ami rendjét illeti, tökéletes volt-e.

31. Az Üdvözítő fogantatása tekintettel az anyagra, amelyből teste vétetett: 1. Vajjon Krisztus teste Ádámtól van-e véve. 2. Vajjon Krisztus teste Dávidból van-e véve. 3. Vajjon az evangélisták megfelelően sorolják-e fel Krisztus geneológiáját. 4. Vajjon Krisztusnak illett-e asszonytól születni. 5. Vajjon Krisztus teste a Szent Szűz legtisztább véréből van-e alkotva. 6. Vajjon Krisztus teste az ószövetségi atyáknál valahogyan jelezve van-e. 7. Vajjon Krisztus teste az atyákban bűnnek volt-e alávetve. 8. Vajjon Krisztus Ábrahám ágyékában tizedet adott-e.

32. Krisztus fogantatása a tevékeny elv szempontjából: 1. Vajjon a Szentlélek volt-e Krisztus fogantatásának tevékeny elve. 2. Vajjon Krisztusról kell-e mondani, hogy fogantaték Szentlélektől. 3. Vajjon a Szentlelket Krisztus test szerinti atyjának kell-e mondani. 4. Vajjon a Szent Szűz tevékenyen cselekedett-e valamit Krisztus testének fogantatásában.

33. Krisztus fogantatásának módja és rendje: 1. Vajjon Krisztus teste a fogantatás első pillanatában alakult-e. 2. Vajjon Krisztus teste a fogantatás első pillanatában kapott-e lelket. 3. Vajjon Krisztus testét a fogantatás első pillanatában vette-e fel az Ige. 4. Vajjon Krisztus fogantatása természeti volt-e vagy csodás.

34. A fogantatott gyermek tökéletessége: 1. Vajjon Krisztust a fogantatása első pillanatában megszentelte-e a kegyelem. 2. Vajjon fogantatása első pillanatától kezdve használhatta-e a szabadakaratot. 3. Vajjon fogantatása első pillanatától kezdve szerezhetett-e érdemeket. 4. Vajjon Krisztus fogantatása első pillanatától fogva megérkezett volt-e.

35. Krisztus születése: 1. Vajjon a természet vagy a személy született-e. 2. Vajjon Krisztusnak kell-e tulajdonítani az időben való születést. 3. Vajjon Krisztus időbeli születésére nézve kell-e a Boldogságos Szűzet az ő anyjának mondani. 4. Vajjon a Boldogságos Szűzet kell-e Isten anyjának mondani. 5. Vajjon Krisztusban két fiúság van-e. 6. Vajjon Krisztus Anyjának fájdalma nélkül született-e. 7. Vajjon Krisztusnak Betlehemben kellett-e születni. *8. Vajjon Krisztus megfelelő időben született-e.

36. A született Krisztus kinyilvánítása: 1. Vajjon Krisztus születésének kellett-e mindenki előtt nyilvánvalónak lenni. 2. Vajjon Krisztus születését kellett-e néhány ember előtt kinyilvánítani. 3. Vajjon megfelelően

voltak-e kiválasztva Krisztus születése kinyilvánításának tanui. 4. Vajjon Krisztusnak magának kellett-e születését kinyilvánítani. 5. Vajjon Krisztus születését angyaloknak és csillagnak kellett-e nyilvánítani. 6. Vajjon Krisztus születése a megfelelő rendben volt-e kinyilvánítva. *7. Vajjon a napkeleti bölcseknek megjelenő csillag az égi csillagok közül való volt-e. 8. Vajjon megfelelő volt-e, hogy a napkeleti bölcsek jöttek Krisztus imádására.

37. A gyermek Jézus körüli törvénytartás: 1. Vajjon Krisztusnak kellett-e körülmetélkedni. 2. Vajjon Krisztus megfelelően kapott-e nevet. 3. Vajjon megfelelő volt-e Krisztust a templomban felajánlani. 4. Vajjon megfelelő volt-e, hogy az Isten Anyja tisztulás végett a templomba ment.

38. János keresztsége: 1. Vajjon megfelelő volt-e Jánosnak keresztelni. 2. Vajjon János keresztsége Istentől való volt-e. 3. Vajjon János keresztsége kegyelmet adott-e. 4. Vajjon Krisztuson kívül másnak kellett-e János keresztségével megkeresztelkedni. 5. Vajjon Krisztus megkeresztelkedésével János keresztségének meg kellett-e szűnni. 6. Vajjon a János keresztségével megkeresztelkedetteknek azután Krisztus keresztségével kellett-e megkeresztelkedni.

39. Krisztus keresztsége: 1. Vajjon megfelelő volt-e Krisztusnak megkeresztelkedni. 2. Vajjon Krisztusnak János keresztségével kellett-e megkeresztelkedni. 3. Vajjon Krisztus a megfelelő időben keresztelkedett-e meg. 4. Vajjon Krisztusnak a Jordánban kellett-e megkeresztelkedni. 5. Vajjon Krisztus megkeresztelkedésekor az égnek meg kellett-e nyílni. 6. Vajjon megfelelő volt-e, hogy a megkeresztelt Krisztusra a Szentlélek galamb képében szállott le. 7. Vajjon az a galamb, melyben a Szentlélek megjelent, igazi állat volt-e. 8. Vajjon Krisztus megkeresztelkedésekor megfelelő volt-e, hogy az Atyának Fiát megvalló szava elhangzott.

40. Krisztus viselkedésének módja: 1. Vajjon megfelelő volt-e, hogy Krisztus az emberekkel érintkezett. 2. Vajjon Krisztusnak ezen a földön zord életet kellett-e élnie. 3. Vajjon szegény életet kellett-e élnie. 4. Vajjon a törvény szerint élt-e.

41. Krisztus kísértése: 1. Vajjon megfelelő volt-e Krisztus kísértése. 2. Vajjon Krisztusnak a pusztában kellett-e megkísértetnie. 3. Vajjon Krisztus megkisértésének böjtölése után kellett-e bekövetkeznie. 4. Vajjon Krisztus megkisértéseinek rendje és módja megfelelő volt-e.

42. Krisztus tanítása: 1. Vajjon megfelelő volt-e, hogy Krisztus a zsidóknak prédikált és nem a pogányoknak. 2. Vajjon Krisztusnak a zsidók számára azok megsértése nélkül kellett-e prédikálni. 3. Vajjon Krisztusnak

mindent nyilvánosan kellett-e tanítania. 4. Vajjon Krisztusnak az ő tanítását írásban kellett-e hagynia.

43. Krisztus csodái általában: 1. Vajjon Krisztusnak kellett-e csodákat művelni. 2. Vajjon Krisztus a csodákat isteni erővel vitte-e végbe. 3. Vajjon Krisztus a csodatevést a mennyegzőn kezdte-e. 4. Vajjon Krisztus csodái eléggé mutatják-e az ő istenségét.

44. Krisztus csodáinak egyes fajtái: 1. Vajjon megfelelők-e Krisztusnak a szellemi valókon tett csodái. 2. Vajjon megfelelők-e Krisztusnak az égitesteken tett csodái. 3. Vajjon megfelelők-e az embereken tett csodái. 4. Vajjon megfelelők-e az oktalan teremtményeken tett csodái.

45. Krisztus színeváltozása: 1. Megfelelő volt-e Krisztusnak színét változtatni. 2. Vajjon Krisztus fényessége a színváltozásban a dicsőség fényessége volt-e. 3. Vajjon a színváltozás tanui megfelelően voltak-e megválasztva. 4. Vajjon a színváltozásban megfelelő volt-e az Atya szavának tanuságát hallani.

46. Krisztus szenvedése: 1. Vajjon Krisztusnak kellett-e szenvedni az emberi nem megváltásáért. 2. Vajjon lehetséges volt-e a megváltás más módja. 3. Vajjon megfelelőbb volt-e más mód az emberi nem megváltásáért. 4. Vajjon Krisztusnak kellett-e szenvedni a keresztfán. 5. Vajjon Krisztus minden szenvedést elviselt-e. 6. Vajjon Krisztus szenvedésének kínja nagyobb volt-e minden kínnál. 7. Vajjon Krisztus egész lelke szerint szenvedett-e. 8. Vajjon a szenvedésben Krisztus egész lelke élvezte-e a mennyei boldogságot. 9. Vajjon a megfelelő időben szenvedett-e. 10. Vajjon a megfelelő helyen-e. 11. Vajjon megfelelő volt-e Krisztusnak a gonosztevők között keresztrefeszíttetnie. 12. Vajjon Krisztus szenvedését az ő istenségének kell-e tulajdonítani.

47. Krisztus szenvedésének létesítő oka: 1. Vajjon Krisztust más ölte-e meg vagy ő önmagát. 2. Vajjon Krisztus engedelmességből halt-e meg. 3. Vajjon az Atya adta-e Krisztust szenvedésre. 4. Vajjon megfelelő volt-e Krisztusnak a pogányoktól szenvedni. 5. Vajjon Krisztust üldözői megismerték-e. 6. Vajjon a Krisztust keresztrefeszítőknek a legnagyobb volt-e a bűne.

48. Krisztus szenvedése hatékonysága tekintetében: Vajjon Krisztus szenvedése a mi üdvösségünket érdem módjára szerezte-e meg.

49. Krisztus szenvedésének hatásai: 1. Vajjon Krisztus szenvedése megszabadított-e bennünket a bűntől. 2. Vajjon az ördög hatalmától. 3. Vajjon a bűn büntetésétől. 4. Vajjon Krisztus szenvedése által Istennel ki

vagyunk-e engesztelve. 5. Vajjon Krisztus az ő szenvedésével a mennyország ajtaját megnyitotta-e nekünk. 6. Vajjon Krisztus az ő szenvedése által kiérdemelte-e felmagasztalását.

50. Krisztus halála: 1. Vajjon megfelelő volt-e Krisztusnak meghalni. 2. Vajjon Krisztus halálában az istenség elvált-e a testtől. 3. Elvált-e a lélektől. 4. Vajjon Krisztus a halál három napja alatt ember volt-e. 5. Vajjon ugyanaz volt-e szám szerint az élő és a meghalt Krisztus teste. 6. Vajjon Krisztus halála tett-e valamit a mi üdvösségünkért.

51. Krisztus eltemetése: 1. Vajjon megfelelő volt-e Krisztusnak eltemettetni. 2. Vajjon megfelelő módon volt-e Krisztus eltemetve. 3. Vajjon Krisztus teste a koporsóban porrá és hamuvá lett-e. 4. Vajjon Krisztus a koporsóban csak egy napig és két éjjelig volt-e.

52. Krisztus pokolra-szállása: 1. Vajjon megfelelő volt-e Krisztusnak pokolra-szállni. 2. Vajjon Krisztus a kárhozottak poklára szállt-e le. 3. Vajjon az egész Krisztus volt-e a pokolban. 4. Vajjon Krisztus valamelyes időt töltött-e a pokolban. 5. Vajjon Krisztus pokolraszállásakor megszabadította-e a szent atyákat. 6. Vajjon Krisztus néhány kárhozottat szabadított-e meg a pokolból. 7. Vajjon az eredeti bűnben meghalt gyermekeket megszabadította-e Krisztus. 8. Vajjon Krisztus az ő leszállásával megszabadította-e a lelkeket a tisztítóhelyről.

53. Krisztus feltámadása: 1. Vajjon Krisztusnak fel kellett-e támadni. 2. Vajjon megfelelő volt-e Krisztusnak a harmadik napon feltámadni. 3. Vajjon Krisztus elsőnek támadt-e fel. 4. Vajjon Krisztus az ő feltámadásának okozója volt-e.

54. A feltámadt Krisztus minősége: 1. Vajjon Krisztusnak a feltámadás után igazi teste volt-e. 2. Vajjon Krisztus teste épségben támadt-e fel. 3. Vajjon dicsőségben-e. 4. Vajjon Krisztusnak a sebhelyekkel kellett-e feltámadni.

55. A feltámadás kinyilvánítása: 1. Vajjon Krisztus feltámadását minden embernek kellett-e kinyilvánítani. 2. Vajjon megfelelő volt-e, hogy a tanítványok látták a feltámadt Krisztust. 3. Vajjon Krisztusnak a feltámadás után állandóan kellett-e tanítványai között lenni. 4. Vajjon Krisztusnak a tanítványok előtt idegen alakban kellett-e megjelenni. 5. Vajjon Krisztusnak a feltámadás igazságát érvekkel kellett-e kijelenteni. 6. Vajjon Krisztus érvei elégségesek-e feltámadásának kinyilvánítására.

56. A feltámadás mint ok: 1. Vajjon Krisztus feltámadása a testek feltámadásának oka-e. 2. Vajjon a lelkek feltámadásának oka-e.

57. Krisztus mennybemenetele: 1. Vajjon megfelelő volt-e Krisztusnak felmenni a mennyekbe. 2. Vajjon Krisztusnak isteni természete szerint megfelelő volt-e felmenni mennyekbe. 3. Vajjon saját erejében ment-e fel. 4. Vajjon minden ég fölé ment-e. 5. Vajjon minden szellemi teremtmény fölé ment-e. 6. Vajjon Krisztus mennybemenetele a mi üdvösségünk oka-e.

58. Krisztusnak az Atya jobbján való ülése: 1. Vajjon Krisztusnak megfelel-e az Atya jobbján ülni. 2. Vajjon megfelel-e ez neki istensége szerint. 3. Vajjon megfelel-e ez neki embersége szerint. 4. Vajjon ez Krisztusnak sajátja-e.

59. Krisztus bírói hatalma: 1. Vajjon Krisztusnak kell-e külön bírói hatalmat tulajdonítani. 2. Vajjon ez embersége szerint jár-e ki neki. 3. Vajjon érdemekkel szerezte-e meg. 4. Vajjon kiterjeszkedik-e az összes emberi ügyekre. 5. Vajjon az időben lefolytatott ítélet után marad-e más ítélet. 6. Vajjon Krisztus bírói hatalma kiterjeszkedik-e az angyalokra.

60. A szentségek: 1. Vajjon a szentség a jel területén van-e. 2. Vajjon minden szent jel szentség-e. 3. Vajjon a szentség csak egy dolog jele-e. 4. Vajjon a szentség mindig érzékelhető dolog-e. 5. Vajjon meghatározott dolgok tartoznak-e a szentséghez. 6. Vajjon a szentségi jelhez tartoznak-e szók. 7. Vajjon a szentségekben meghatározott szavak szükségesek-e. 8. Szabad-e valamit hozzáadni azokhoz a szavakhoz, amelyekben a szentségi forma áll.

61. A szentségek szükségessége: *1. Vajjon a szentségek szükségesek-e az embernek az üdvösséghez. 2. Vajjon a bűn előtt szükségesek voltak-e az embernek szentségek. 3. Vajjon a bűn után és Krisztus előtt szükség volt-e szentségekre. 4. Vajjon Krisztus után szükség van-e szentségekre.

62. A szentségek fő hatása, a kegyelem: 1. Vajjon a szentségek a kegyelem okai-e. 2. Vajjon a szentségi kegyelem hozzáad-e valamit az erények és ajándékok kegyelméhez. 3. Vajjon az újszövetség szentségei tartalmazzák-e a kegyelmet. *4. Vajjon a szentségekben van-e valami kegyelemközlő erő. 5. Vajjon az újszövetség szentségeinek Krisztus szenvedésétől van-e az ereje. 6. Vajjon az ószövetség szentségei okozták-e a kegyelmet.

63. A szentségi jegy: 1. Vajjon a szentség ád-e jegyet a lélekbe. 2. Vajjon a szentségi jegy szellemi hatalom-e. 3. Vajjon a szentségi jegy Krisztus karaktere-e. 4. Vajjon a karakter a lélek képességeiben van-e mint alanyban. 5. Vajjon a karakter eltörülhetetlenül van-e a lélekben. 6. Vajjon az újszövetség összes szentségei karaktert adnak-e a léleknek.

64. A szentségek okai: 1. Vajjon egyedül az Isten működik-e bensőleg

a szentség hatásának létrehozásában. 2. Vajjon a szentségek kizárólag isteni rendelések-e. 3. Vajjon Krisztusnak mint embernek volt-e hatalma a szentségek hatásának belső létesítésére. 4. Vajjon Krisztus a szentségek fölötti hatalmát közölhette-e szolgáival. 5. Vajjon a bűnös kiszolgáltatók szolgáltatnak-e szentséget. 6. Vajjon a szentségek bűnös kiszolgáltatói vétkeznek-e. 7. Vajjon az angyalok szolgáltathatnak-e ki szentséget. 8. Vajjon a szentség létesítéséhez kell-e a kiszolgáltató szándéka. 9. Vajjon kell-e a kiszolgáltató hite. 10. Vajjon a szentség létesítéséhez kell-e a kiszolgáltatónak helyes szándéka.

65. A szentségek száma: *1. Vajjon hét szentségnek kell-e lenni az Egyházban. 2. Vajjon megfelelő-e a szentségeknek az előbb mondott módon való rendelése. 3. Vajjon az Eucharisztia a legfőbb szentség-e. 4. Vajjon minden szentség szükséges-e az üdvösséghez.

66. A keresztség szentségének tartozékai: 1. Vajjon a keresztség lemosás-e. 2. Vajjon a keresztség Krisztus szenvedése után rendeltetett-e. 3. Vajjon a víz a keresztség sajátos anyaga-e. 4. Vajjon a keresztséghez egyszerű víz kell-e. 5. Vajjon megfelelő-e a keresztségnek ez a formája : én téged megkeresztellek az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében. 6. Vajjon Krisztus nevében lehet-e keresztelni. 7. Vajjon a vízben való megmerítés szükséges-e a keresztséghez. 8. Vajjon a hármas megmerítés szükséges-e. 9. Vajjon a keresztséget meg lehet-e ismételni. 10. Vajjon megfelelő-e az Egyház keresztelési szertartása. 11. Vajjon megfelelő-e a három keresztség jellemzése. 12. Vajjon a vérkeresztség legfőbb-e az összes keresztségek között.

67. A keresztség kiszolgáltatói: 1. Vajjon a diákonus tisztéhez tartozik-e keresztelni. 2. Vajjon az áldozópapok tisztéhez tartozik-e keresztelni. 3. Vajjon laikus keresztelhet-e. 4. Vajjon asszony keresztelhet-e. 5. Vajjon a megnemkeresztelt keresztelhet-e. 6. Vajjon egyszerre többen keresztelhetnek-e egyet. 7. Vajjon kell-e a keresztségben keresztszülő. 8. Vajjon a keresztszülő tartozik-e keresztgyermekét nevelni.

68. A keresztség felvevői: 1. Vajjon mindenki tartozik-e megkeresztelkedni. 2. Vajjon keresztség nélkül üdvözülhet-e valaki. 3. Vajjon a keresztséget lehet-e halogatni. 4. Vajjon a bűnösöket meg kell-e keresztelni. 5. Vajjon a megkeresztelt bűnösökre kell-e róni elégtételt. 6. Vajjon a keresztséghez járuló bűnös tartozik-e bűneit meggyónni. 7. Vajjon a keresztelkedőben kell-e a keresztelkedés szándéka. 8. Vajjon kell-e hit a keresztelkedőben. 9. Vajjon van-e helye a gyermekek megkeresztelésének. 10. Vajjon a zsidóknak és más hitetleneknek gyermekeit meg lehet-e keresztelni szülőik akarata ellenére.

11. Vajjon a gyermekeket meg kell-e keresztelni az anyaméhben. 12. Vajjon az őrülteket és eszük-vesztetteket meg kell-e keresztelni.

69. A keresztség hatásai: 1. Vajjon a keresztség eltörül-e minden bűnt. 2. Vajjon a keresztség megszabadítja-e az embert minden bűnadósságtól. *3. Vajjon a keresztségnek meg kell-e szüntetni a jelen élet minden büntetésjellegű alkalmatlanságát. 4. Vajjon a keresztség az embernek megadja-e a kegyelmet és az erényeket. 5. Vajjon helyes-e a keresztségnek tulajdonítani bizonyos erény-ténykedéseket. 6. Vajjon a gyerekek a keresztségben megkapják-e a kegyelmet és az erényeket. 7. Vajjon a keresztség hatása-e az ég kapujának megnyitása. 8. Vajjon a keresztségnek mindenkiben egyforma-e a hatása. 9. Vajjon a tettetés akadékot vet-e a keresztség hatásának. 10. Vajjon a tettetés megszűnése után érvényesül-e a keresztség hatása.

70. A körülmetélés mint a keresztség előjele: 1. Vajjon a körülmetélés előkészítője és jelképe volt-e a keresztségnek. 2. Vajjon megfelelő volt-e a körülmetélés elrendelése. 3. Vajjon megfelelő volt-e a körülmetélés szertartása. 4. Vajjon a körülmetélés megszentelő kegyelmet adott-e.

71. A keresztség előkészítése: 1. Vajjon a keresztséget meg kell-e előznie a katechizálásnak. 2. Vajjon a keresztséget meg kell-e előzni az ördögűzésnek. 3. Vajjon az ördögűzésnek van-e valami hatékonysága. 4. Vajjon a pap tiszte-e a keresztelkedőt katechizálni és exorcizálni.

72. A bérmálás szentsége: 1. Vajjon a bérmálás szentség-e. 2. Vajjon a krizma ennek a szentségnek megfelelő anyag-e. 3. Vajjon a szentségre nézve szükséges-e, hogy a püspök előbb megszentelje a krizmát. 4. Vajjon ennek a szentségnek megfelelő formája-e: megjelöllek téged a kereszt jelével. 5. Vajjon a bérmálás szentsége jegyet közöl-e. 6. Vajjon a bérmálás jegye feltételezi-e a keresztség jegyét. 7. Vajjon a bérmálás szentsége közli-e a megszentelő kegyelmet. 8. Vajjon mindenkit meg kell-e bérmálni. 9. Vajjon a homlokon kell-e kiszolgáltatni ezt a szentséget. 10. Vajjon a bérmálkozót kell-e tartani valakinek. 11. Vajjon egyedül a püspök szolgáltathatja-e ki ezt a szentséget. 12. Vajjon megfelelő-e ennek a szentségnek a szertartása.

73. Az Eucharisztia szentsége magában: 1. Vajjon az Eucharisztia szentség-e. 2. Vajjon ez a szentség egy-e vagy több. 3. Vajjon szükséges-e az üdvösségre. 4. Vajjon megfelelő-e ezt a szentséget több névvel illetni. 5. Vajjon ennek a szentségnek a rendelése megfelelő volt-e. 6. Vajjon a húsvéti bárány ennek a szentségnek legfőbb előképe volt-e.

74. Az Eucharisztia anyaga a színek szempontjából: 1. Vajjon ennek a szentségnek anyaga-e a kenyér és bor. 2. Vajjon kell-e a kenyérnek és bornak

meghatározott mennyisége ehhez a szentséghez. 3. Vajjon az anyaghoz kell-e búzakenyér. 4. Vajjon kell-e erjesztő nélküli kenyér. 5. Vajjon ennek a szentségnek sajátos anyaga-e a szőlőbor. 6. Vajjon a borhoz kell-e vizet önteni. 7. Vajjon a víz elegyítése szükséges-e ehhez a szentséghez. 8. Vajjon nagy mennyiségben kell-e önteni a vizet.

75. A kenyérnek és bornak átváltozása Krisztus testévé és vérévé: 1. Vajjon ebben a szentségben valóság szerint jelen van-e Krisztus teste. 2. Vajjon az átváltozás után megmarad-e ebben a szentségben a kenyér és bor szubstanciája. 3. Vajjon az átváltozás után megsemmisül-e a kenyér és bor szubstanciája. 4. Vajjon a kenyér átváltozhatik-e Krisztus testévé. 5. Vajjon az átváltozás után megmaradnak-e a kenyér és bor járulékai. 6. Vajjon az átváltozás után megmarad-e a szentségben a kenyér szubstanciás formája. 7. Vajjon az átváltozás egy szempillantás alatt történik-e. 8. Vajjon téves-e ez az állítás: a kenyérből lesz a Krisztus teste.

76. Krisztusnak az Eucharisztiában való létezési módja: 1. Vajjon az egész Krisztus van-e a szentségben. 2. Vajjon az egész Krisztus a szentség bármely színében van-e. 3. Vajjon az egész Krisztus a kenyér és bor színének bármely része alatt van-e. *4. Vajjon Krisztus testének egész méretes mennyisége jelen van-e. 5. Vajjon Krisztus teste ebben a szentségben mint helyben van-e. 6. Vajjon Krisztus teste ebben a szentségben alá van-e vetve helyváltoztatásnak. 7. Vajjon Krisztus teste ebben a szentségben látható-e legalább a megdicsőült szemnek. 8. Vajjon ebben a szentségben Krisztus teste valósága szerint van-e ott, ha csoda módjára megjelenik hús vagy gyermek.

77. A megmaradt szentségi járulékok: 1. Vajjon a járulékok ebben a szentségben megmaradnak-e hordozó alany nélkül. 2. Vajjon ebben a szentségben a bor vagy kenyér méretes mennyisége más járulékok hordozó alanya-e. 3. Vajjon a szentségi járulékok változtató hatást tudnak-e kifejteni a külvilágban. 4. Vajjon a szentségi színek megromolhatnak-e. 5. Vajjon a szentségi színekből keletkezhetik-e valami. 6. Vajjon a szentségi színek táplálhatnak-e. 7. Vajjon a szentségi színek megtöretnek-e ebben a szentségben. 8. Vajjon az átváltoztatott borhoz lehet-e hozzáelegyíteni valami folyadékot.

78. Az Eucharisztia szentségi formája: 1. Vajjon ez-e ennek a szentségnek formája: ez az én testem, ez az én vérem kelyhe. 2. Vajjon megfelelő-e a kenyér átváltoztatásának formája: ez az én testem. 3. Vajjon megfelelő-e a bor átváltoztatásának ez a formája: ez az én vérem kelyhe stb. 4. Vajjon a formának most jelzett szavaiban van-e valami átváltoztató teremtett erő.

5. Vajjon ezek a szavak igazak-e. 6. Vajjon a kenyér átváltoztatásának formája véghezviszi-e a hatását, mielőtt a bor átváltoztatásának formáját befejeznők.

79. Az Eucharisztia szentségének hatása: 1. Vajjon ez a szentség közöl-e kegyelmet. 2. Vajjon ennek a szentségnek hatása-e a mennyei dicsőség elnyerése. 3. Vajjon ennek a szentségnek hatása-e a halálos bűn eltörlése. 4. Vajjon ez a szentség eltörül-e bocsánatos bűnöket. 5. Vajjon ezáltal a szentség által elengedtetik-e az egész büntetés. 6. Vajjon ez a szentség megóvja-e az embert jövő bűnöktől. 7. Vajjon ez a szentség használ-e másnak mint a vevőnek. 8. Vajjon a bocsánatos bűn akadékot vet-e e szentség hatásának.

80. Ennek a szentségnek vétele általában: 1. Vajjon Krisztus teste vételének két módját kell-e különböztetni. 2. Vajjon egyedül az ember veheti-e magához e szentséget lelkileg. 3. Vajjon egyedül a megigazult ember veheti-e Krisztust szentségi módon. 4. Vajjon ha bűnös veszi szentségileg az Úr testét, vétkezik-e. 5. Vajjon bűntudattal járulni e szentséghez a legsúlyosabb bűn-e valamennyi között. 6. Vajjon a papnak meg kell-e tagadni az Úr testét a kérő bűnöstől. 7. Vajjon az éjjeli magömlés akadékot vet-e e szentség vételének. 8. Vajjon az előzőleg vett étel avagy ital akadékot vet-e e szentség vételének. 9. Vajjon helyén van-e, hogy ezt a szentséget vegyék az eszük használatával nem rendelkezők. 10. Vajjon szabad-e mindennap venni ezt a szentséget. 11. Vajjon szabad-e egyáltalán elhagyni a szentáldozást. 12. Vajjon szabad-e Krisztus testét venni vére nélkül.

81. Hogyan használta Krisztus ezt a szentséget: 1. Vajjon Krisztus vette-e az ő testét és vérét. 2. Vajjon Judásnak adta-e. 3. Vajjon Krisztus vette-e és tanítványainak adta-e az ő szenvedhetetlen testét. 4. Vajjon, ha Krisztus halála idején őrizték volna vagy átváltoztatták volna ezt a szentséget, meghalt volna-e benne Krisztus.

82. A szentség kiszolgáltatója: 1. Vajjon az átváltoztatás a papnak sajátja-e. 2. Vajjon több pap változtathatja-e át ugyanazt az ostyát. 3. Vajjon ennek a szentségnek kiszolgáltatása kizárólag a pap tiszte-e. 4. Vajjon az átváltoztató pap tartozik-e ezt a szentséget magához venni. 5. Vajjon a rossz pap átváltoztathatja-e az Eucharisztiát. 6. Vajjon a rossz pap miséje kevesebbet ér-e mint a jó papé. 7. Vajjon az eretnekek, szakadárok és kiközösítettek átváltoztathatnak-e. 8. Vajjon a lefokozott pap véghezviheti-e ezt a szentséget. 9. Vajjon a kiközösítettektől vagy eretnekektől vagy bűnösöktől szabad-e szentáldozást elfogadni és miséjüket hallgatni. 10. Vajjon szabad-e a papnak mindenestül tartózkodni az Eucharisztia átváltoztatásától.

83. Ennek a szentségnek szertartásai: 1. Vajjon ebben a szentségben feláldoztatik-e Krisztus. 2. Vajjon megfelelő módon volt-e meghatározva a misézés ideje. 3. Vajjon ezt a szentséget megszentelt házban és edényekkel kell-e ünnepelni. 4. Vajjon megfelelően van-e rendelve mindaz, amit mondunk e szentségnél 5. és amit teszünk. 6. Vajjon e szentség ünneplése körül jelentkező hiányokat lehet-e elégséges módon kiigazítani úgy, hogy megtartjuk az Egyház rendelkezéseit.

84. A töredelem szentsége: 1. Vajjon a töredelem szentség-e. 2. Vajjon a bűnök ennek a szentségnek sajátos anyaga-e. 3. Vajjon ennek a szentségnek formája ez-e: én téged feloldozlak. 4. Vajjon a pap kézfeltevése szükséges-e ebben a szentségben. 5. Vajjon ez a szentség az üdvösségre szükséges-e. 6. Vajjon a töredelem mentődeszka-e a hajótörés után. 7. Vajjon a töredelemnek az élet végéig kell-e tartani. 8. Vajjon ennek a szentségnek az újszövetségben való rendelése megfelelő volt-e. 9. Vajjon a töredelem lehet-e szünet nélküli. 10. Vajjon a töredelem szentségét ismételni kell-e.

85. A töredelem mint erény: 1. Vajjon a töredelem erény-e. 2. Sajátos erény-e. 3. Vajjon az igazságosságnak egy fajtája-e. 4. Vajjon az akarat-e a töredelem sajátos alanya. 5. Vajjon a töredelem kezdete a félelem-e. 6. Vajjon a töredelem az első erény-e.

86. A töredelem hatása a halálos bűnök eltörlése tekintetében: 1. Vajjon a töredelem eltörli-e az összes bűnöket. 2. Vajjon töredelem nélkül megbocsátható-e bűn. 3. Vajjon a töredelem által megbocsátható-e egy bűn más nélkül. 4. Vajjon megmarad-e a büntetésadósság, ha a bűn a töredelem által meg van bocsátva. 5. Vajjon, ha halálos bűn meg van bocsátva, megszűnik-e a bűn minden maradéka. 6. Vajjon a bűnbocsánat a töredelem hatása-e.

87. A bocsánatos bűnök eltörlése: 1. Vajjon a bocsánatos bűn megbocsátható-e töredelem nélkül. 2. Vajjon a bocsánatos bűnök megbocsátásához kell-e kegyelem közlése. 3. Vajjon a bocsánatos bűnök bocsánatát el lehet-e nyerni szenteltvízzel való meghintekezéssel és más effélékkel. 4. Vajjon a bocsánatos bűn megbocsátható-e a halálos nélkül.

88. A töredelem által megbocsátott bűnök feléledése: 1. Vajjon a megbocsátott bűnök felélednek-e az új bűn nyomán. 2. Vajjon a megbocsátott bűnök felélednek-e ama háládatlanság által, amely a felebarát gyűlöletében, a hithagyásban, a gyónás megvetésében és a valaha tett töredelem fölötti fájdalomban áll. 3. Vajjon a hálátlanság bűne által akkora adósság éled-e fel, amekkora volt az előbb megbocsátott bűnöké. 4. Vajjon a hálátlanság,

amelynek következtében az új bűn nyomán feléled az előbb megbocsátott bűn, külön bűn-e.

89. Az erények visszaszerzése a töredelem útján: 1. Vajjon a töredelem helyreállítja-e az erényeket. 2. Vajjon a töredelem után az ember valamelyes erényben kél-e fel. 3. Vajjon a töredelem által az ember visszanyeri-e előbbi méltóságát. 4. Vajjon a szeretetből végzett erénycselekedetek meghalhatnak-e. 5. Vajjon a bűn által meghalt cselekedetek a töredelem által felélednek-e. 6. Vajjon a következő töredelem által felélednek-e a volt cselekedetek.

90. A töredelem részei általában: 1. Vannak-e a töredelemnek részei. 2. Vajjon helyes-e a töredelem részeiül megjelölni a bűnbánatot, bűnmegvallást és elégtételt. 3. Vajjon ez a három a töredelem alkotórésze-e. 4. Vajjon helyesen osztjuk-e fel a töredelmet a keresztség előtti, a halálos bűnök fölötti és a bocsánatos bűnök fölötti töredelemre.

«Itt meghal Tamás testvér; milyen kegyetlen vagy ó halál (hic moritur frater Thomas; quam dira es mors!)», ezt olvassuk egy kódexben. Ez után következik a Supplementum, melyet Pipernoi Reginaldus Szent Tamás műveiből állított össze. Tárgya: a szentségtan hiányzó része és a végső dolgokról való tanítás.

A Hittudományos Foglalat (Summa Theologica) első részéből

Prologus. Általános tájékoztató. A katolikus igazság tanítójának nemcsak a haladottakat kell tanítania, hanem az ő tiszte a kezdőket is oktatni, az Apostol ama mondása szerint (Kor. I 5, 1): «Mint kisdedeknek Krisztusban tejet adtam nektek inni, nem eledelt». Ezért, a mi feltett szándékunk a kereszténység ügyére tartozó dolgokat azon a módon tárgyalni, amely megfelel a kezdők okulásának. Észbevettük ugyanis, hogy ennek a tudománynak kezdők számára a mások írásai sokféle akadékot vetnek: részben a hívságos kérdéseknek, a szakaszoknak és szempontoknak sokasága miatt, részint mert a szükséges dolgokat is nem a szak követelte rend szerint tárgyalják, hanem amint magával hozták a könyvmagyarázat vagy pedig a vitatkozás esélyei; részint mivel az ezzel velejáró sok ismétlés untatja és zavarba hozza a tanulók elméjét. Ezeket és más efféléket kerülni akartuk. Ezért az Isten segítségével rajta leszünk, hogy a szent tudományra tartozó dolgoknak a végére járjunk, röviden és világosan — már amennyire megbírja ez az anyag.

A jegyzetek elolvasása előtt jól át kell venni a fordítást. Hisz a fordítás az első és alapvető értelmezés.

Prologus. Szent Tamás a Summa Theologica-t «*kezdők*»-nek szánja. Hosszú évi tanári multja és szakadatlan tanulmánya alapján képesnek érezte magát arra, hogy ebben elsőrendűt nyujtson és az eddigi hibákat elkerülje. Ezeket a hibákat az érett nevelő éles szemével biztosan meglátja.

Az eddigi munkák nagyon is sokat nyujtanak. Gondol itt elsősorban Alexander Halensis († 1245) hatalmas Summá-jára, melyet egy rendtársa (Rogerius Bacon) úgy jellemez, hogy akkora mint egy ló (habet molem unius equi). Rengeteget ád, de hatalmas anyaga és ennek bonyolodott osztályozása a kezdőt csak összezavarja. Valósággal embarras de richesse. Joggal

Prologus. Quia catholicae veritatis doctor non solum provectos debet instruere, sed ad eum etiam pertinet incipientes erudire, secundum illud Apostoli I Corinth.: «Tamquam parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam», propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea quae ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium. Consideravimus namque huius doctrinae novitios in iis, quae a diversis scripta sunt, plurimum impediri; partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi; partim quidem quia frequens eorumdem repetitio et fastidium et confusionem generebat in animis auditorum. Haec igitur et alia huiusmodi evitare studentes, tentabimus, cum confidentia divini auxilii, ea quae ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucide prosequi, secundum quod materia patietur.

kifogásolja Szent Tamás különösen a szempontoknak és érveknek sokaságát. A középkor szerette mindenünnen összeszedni a nehézségeket, megoldásokat és érveket. Néha egy-egy kérdésnél negyven nehézség is szerepel. Nyolc-tíz érven alul meg nem igen adják. Ezzel szemben Szent Tamás eléggé nem dícsérhető önmérséklést tanusít a Summá-ban. Csak az igazán jelentős nehézségeket sorolja fel, rendesen kettőt-hármat, legfeljebb ötöt-hatot. Azt sem téveszti szem elől, hogy egy szolid érv mindig mérhetetlenül többet ér mint tíz gyönge.

Világosan meglátja azokat az alkalmatlanságokat is, melyek *a középkori egyetem tanításmódjából*, a szövegmagyarázatokból és vitatkozásból (lásd

I 1, 2. *Vajjon tudomány-e?* A második kérdésnek így fogunk eki. Úgy tetszik, hogy a szenttanítás nem tudomány.

1. Minden tudomány ugyanis maguktól ismeretes elvekből ndul ki. Ám a szenttanítás a hittitkokból veszi kiindulását. S ezek em maguktól ismeretesek, hisz nem mindenki fogadja el. A hit gyanis nem mindenki dolga, mondja Szent Pál (Thessz. II 3, 2). Tehát a szenttanítás nem tudomány.

2. A tudomány nem foglalkozik az egyes dolgokkal. Ám a zenttanítás ezt teszi; tárgyalja pl. Ábrahám, Izsák, Jákob viselt dolgait és több effélét. Tehát nem tudomány.

Ennek azonban ellenére jár, amit Szent Ágoston mond (De Trin. XIV 1): ennek a tudománynak «sajátos tárgya az, ami az idvözítő hitet szüli, táplálja, óvja, erősíti». Igen, de épen ez nem artozik semmi más tudományra mint a szenttanításra. Tehát a zenttanítás igenis tudomány.

Feleletül azt kell mondani, hogy a szenttanítás tudomány. De észbe kell venni, hogy a tudomány kétféle. Van olyan tudomány, mely az ész világánál megismerhető elvekből indul ki, mint pl. a számtan, mértan stb. Van azután olyan tudomány, amely felsőbb tudomány világánál megismerhető elvekből indul ki, mint pl. a távlattan kiindul a mértan által ismeretes elvekből, a zenetudomány a számtan elveiből. S így jár el a hittudomány is, mert olyan elvekből veszi kiindulását, amelyeket felsőbb tudomány ismertet, t. i. Isten és az üdvözültek tudománya. Igy miként a zene hitre magáévá teszi

fölötti célt tűzött elénk; ez pedig meghaladja természeti erőinket, elménket is; ez feltételes: ha Isten természetfölötti célt szabott elénk, kell kinyilatkoztatás. 2. Kell akkor is, ha elvonatkozunk a természetfölötti rendelkezésektől. Kinyilatkoztatás nélkül ugyanis a vallási kérdéseknek kevesen, azok is lassan, tétován és tapogatózva tudnának a végére járni; pedig itt minden embernek mindjárt az életút elején biztos eligazodásra van szüksége. Ezt bőven kifejti a pogányoknak szánt Foglalatában (Ctra gent. I 3—5). A probléma mai tárgyalására nézve l. Dogmatika I 5 §.

I 1, 2. Ez itt első példája a teljes szenttamási szakasznak. A kezdő jól teszi, ha először a törzsöt, a corpust dolgozza fel, azután az egyes nehézségeket a hozzájuk tartozó megoldással együtt és a végén a sed contra-t.

Amióta tudományosan gondolkodó keresztények élnek a világon,

I 1, 2. *Utrum sacra doctrina sit scientia.* Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sacra doctrina non sit scientia.

1. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur: «non enim omnium est fides,» ut dicitur II Thessal. Non igitur sacra doctrina est scientia.

2. Praeterea, scientia non est singularium. Sed sacra doctrina tratctat de singularibus, puta de gestis Abrahae, Isaac et Iacob et similibus. Ergo sacra doctrina non est scientia.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIV de Trin.: «Huic scientiae tribuitur illud tantummodo quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur.» Hoc autem ad nullam scientiam pertinet nisi ad sacram doctrinam. Ergo sacra doctrina est scientia.

Respondeo dicendum sacram doctrinam scientiam esse. Sed sciendum est quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria et huiusmodi. Quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae; sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia sibi tradita ab arithmetico, ita sacra doctrina credit principia revelata a Deo.

Szent Justinus († 154 körül) és Origenes († 250 körül) óta életkérdés: a hit tanítása tudomány jellegű-e, mikor a *tudomány* magukban ismeretes, könnyen belátható alapelvekre van felépítve, pl. két pont között csak egy egyenest lehet húzni, 1 + 1 = 2, a hittudomány pedig hittitkokra. Szent Tamás felelete: a hittudomány olyan elvekből indul ki, melyek csakugyan nem világosak önmagukban, pl. kinyilatkoztatás, Szentháromság, Krisztus, kegyelem. De, úgy mond, a profán tudományok között is van sok olyan, mely elveit maga nem látja be, nem teszi világossá követői előtt, hanem egyszerűen elfogadja felsőbb tudománytól. Ilyen ú. n. lemmákkal *(λαμ-βάν-ω)* dolgozik pl. a zenetudomány, mely a harmóniát (a húr hossza vagy a rezgésszám 1:1, 1:2, 2:3 stb.; így szerette a középkor művelni a zenetudományt mint a hét szabad tudomány egyikét) építi fel, és erre vonatkozólag egyszerűen

a számtudóstól eléje tárt elveket, ugyanígy a szent tanítás hittel fogadja el az Istentől kinyilatkoztatott elveket.

Ennek értelmében az első nehézségre ezt kell felelni: bármilyen tudomány elvei vagy magukból ismeretesek vagy felsőbb tudományból vett megismerésre vezethetők vissza. Ilyenek a szenttudomány elvei, amint mondottuk.

A másodikra azt kell felelni: hogyha a hittudomány az egyes dolgokkal foglalkozik is, azok nem elvi tárgyak, hanem vagy csak mint az életre szolgáló példák szerepelnek (így az erkölcstanban), vagy pedig azoknak a férfiaknak tekintélyét vannak hivatva támogatni, akik által hozzánk elkerül a kinyilatkoztatás, amelyen alapszik a Szentírás vagyis a szenttanítás.

Mivel ennek a szenttudománynak fő célja Isten ismeretét közvetíteni, mégpedig nemcsak amennyiben magában van, hanem amennyiben az összes dolgok elve és célja, nevezetesen az eszes teremtményeké, amint kitűnik a mondottakból (I 1, 7), ezért ennek a tanításnak a kifejtésében tárgyalunk majd 1. Istenről (I), 2. a teremtményeknek Istenhez-térésről (II), 3. Krisztusról mint Istenhez-térésünk útjáról (III). Az Istenről való tárgyalás pedig három részre oszlik: 1. fontolóra vesszük azt, ami az Isten mivoltára tartozik, 2. azt, ami az isteni személyek különbözőségéről szól, 3. ami a teremtményeknek Istentől való eredésére vonatkozik. Az Isten mivoltára nézve fontolóra kell venni: 1. vajjon van-e Isten, 2. mikép van illetve helyesebben mikép nincs, 3. arról kell tárgyalnunk, ami a működésére vonatkozik, t. i. az isteni tudásról, akaratról és hatalomról.

I 2, 1. *Vajjon önmaga által ismeretes-e, hogy van Isten.* Az elsőnek így fogunk neki. Úgy tetszik, hogy önmaga által ismeretes, hogy van Isten.

átveszi, de nem bizonyítja a számtani arányról szóló tanítást. Ilyen másnak alárendelt, «szubaltern» tudomány a hittudomány is. Elveit, a hittételeket elfogadjuk az Istentől; ami nálunk hit, Istennél (és az üdvözülteknél) tudás. Lásd Dogmatika I § 22.

Ennek a tanításnak *alapvető jelentősége* van Szent Tamás egész gondolatépületére: ha ami nálunk hit, Istennél tudás, a hittudományos elme, a ratio, Isten kegyelmével, Isten világosságában részesedve keresi a titkokban is ezt a tudományt. Ez jellemzi Szent Tamás hittudományát másokkal,

Ad primum ergo dicendum est quod principia cuiuslibet scientiae vel sunt nota per se vel reducuntur in notitiam superioris scientiae. Et talia sunt principia doctrinae sacrae, ut dictum est.

Ad secundum dicendum quod singularia traduntur in sacra doctrina non quia de eis principaliter tractetur; sed introducuntur tum in exemplum vitae, sicut in scientiis moralibus, tum ad declarandum auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina processit, supra quam fundatur sacra Scriptura seu doctrina.

Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ut ex dictis est manifestum, ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo, de motu rationalis creaturae in Deum; tertio de Christo, qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum. Consideratio autem de Deo tripartita erit: Primo namque considerabimus ea quae pertinent ad essentiam divinam; secundo, ea quae pertinent ad distinctionem Personarum; tertio, ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso. Circa essentiam vero divinam, primo considerandum est: an Deus sit; secundo, quomodo sit, vel potius quomodo non sit, tertio considerandum erit de his quae ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientia et voluntate et potentia.

I 2, 1. *Utrum Deum esse, sit per se notum.* Ad primum sic proceditur . Videtur quod Deum esse sit per se notum.

pl. Duns Scotussal szemben, aki sok kérdésben beéri azzal a megállapítással, hogy Istent így akarta, így tételezte (tételes, pozitív hittudomány). Szent Tamás ily esetekben is keresi az értelmi összefüggéseket és alapokat.

A második nehézség csak a Szent Tamástól magáévá tett görög tudományeszmény színe előtt volt nehézség. A görögök ugyanis a tudomány tárgyául csak az általánost vallották; ezért pl. az ő szemükben a történelem, életrajz nem volt tudomány, hanem csak irodalom. A 16. század e tekintetben gyökeres változást hozott. Lásd Bölcselet 22. 32. 88.

I 2, 1. Szent Tamás azt teszi itt kérdésbe: bizonyítható-e Isten létezése? A *bizonyítás* abban áll, hogy egy előttünk nem világos ítéletet odaállítunk mint egy világos ítélet következményét. Aristoteles megmutatta, hogy ilyenformán

1. Hisz azt mondjuk a mi számunkra önmagából megismerhetőnek, aminek ismerete természettől bennünk gyökerezik, aminők pl. az első elvek. Ám amint Damaskusi Szent János mondja (De fide orthodoxa I 3): «Isten létezésének ismerete mindenkibe természettől van beleoltva». Tehát önmagából megismerhető, hogy van Isten.

2. Azt mondjuk önmagából megismerhetőnek, amit mindjárt átlátunk, mihelyt az alanyt és állítmányt értjük. Ilyeneknek minősíti Aristoteles (Anal. post. I) a bizonyítás első elveit. Pl. ha valaki tudja, mi az egész és mi a rész, nyomban átlátja, hogy az egész nagyobb mint bármely része. Ámde mihelyt ésszel átértjük, hogy mi az Isten, tüstént elénk világlik, hogy van Isten. Ez a szó «Isten» ugyanis olyasvalamit jelez, aminél nagyobbat nem lehet jelezni. Ám nagyobb az, ami nemcsak a gondolkodásban van, hanem a valóságban is, mint az, ami csak a gondolkodásban van. Következésképen ha értjük, mit jelent ez a név «Isten», nyilván gondolkodó értelmünkben van az Isten; tehát egyúttal a valóságban is van. Vagyis önmagából megismerhető, hogy van Isten.

3. Önmagából világos, hogy van igazság. Hisz aki tagadja, hogy van igazság, ezzel már azt állítja, hogy van igazság. Ha ugyanis nincs igazság, akkor igaz, hogy nincs igazság. Ám Isten maga az igazság, Szent János (14, 6) szerint: «Én vagyok az út, az igazság és az élet.» Tehát önmagából világos, hogy van Isten.

Mind ennek azonban ellenére jár, hogy senki sem tudja az önmagából megismerhetőnek ellentétjét gondolni, amint ez kitűnik abból, amit Aristoteles (Metphys. IV és Anal. post. I vége) a bizonyítás első elveiről mond. Ám, hogy van Isten, ennek lehet az ellentétjét is gondolni, amint kitűnik az 52. zsoltárból: «Mondá az esztelen szívében: nincs Isten». Tehát nem önmagából világos, hogy van Isten.

el kell jutnunk olyan ítéletekre, amelyeket már nem lehet bizonyítani, amelyek magukban világosak, és végelemzésben benne vannak minden bizonyításban: a bizonyítás *első elvei*, amilyen: lehetetlen, hogy valami ugyanabban az értelemben legyen valamilyen és ne legyen; mindennek megvan a maga oka; ami a fajról áll, az egyedekről is áll; az egész nagyobb mint bármely része.

Szent Tamás azt mondja, ami *önmagától világos* és önmagából megismerhető, aminek a belátáshoz nem kell tapasztalat (ezekre az ítéletekre

1. Illa enim nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in principio libri sui De fide orthod.: «Omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta». Ergo Deum esse est per se notum.

2. Praeterea, illa dicuntur esse per se nota, quae statim, cognitis terminis, cognoscuntur; quod Philosophus attribuit primis demonstrationum principiis in I Poster.; scito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum est maius sua parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen Deus, statim habetur quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo maius significari non potest: maius autem est quod est in re et intellectu, quam quod est in intellectu tantum: unde cum intellecto hoc nomine Deus, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

3. Praeterea, veritatem esse est per se notum; quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem esse; si enim veritas non est, verum est veritatem non esse. Si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas, Ioan.: «Ego sum via, veritas et vita.» Ergo Deum esse est per se notum.

Sed contra, nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se notum, ut patet per Philosophum in IV Metaph. et I Poster, circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum eius quod est Deum esse secundum illud Psal.: «Dixit insipiens in corde suo: non est Deus». Ergo Deum esse non est per se notum.

alapította *Kant* az ész megismerőképességéről való kutatásait a Kritik der reinen Vernunft-ban, és elnevezte apriorikus analitikus ítéleteknek), az kétféle lehet. Lehet magában világos, de nem a mi számunkra stb., amint azt igen világosan kifejti a szakasz törzsében.

Ezzel Szent Tamás magáévá teszi Aristoteles rendkívül jelentős különböztetését, amely szerint más a dolog *önmagában tekintve* és más *hozzánk viszonyítva* (*καθ' αὐτόν, πρὸς ἡμας*). Például a matematikában a szám, vonal, szög előbb van mint az egyes számok, a számolás, a hegyesek stb. De számunkra az utóbbiak vannak előbb. A földrajzban alapvető, tehát a kezdetre való, a földrajzi hely meghatározása. De a gyereknek előbb van adva a környezete, otthona. A tanításnak abból kell kiindulnia, ami a tanulónak

Feleletül ezt kell mondani: kétféleképen lehet valami önmagából megismerhető. Először is önmagában, de nem a mi számunkra; másodszor önmagában is, a mi számunkra is. T. i. valamely tétel azáltal válik önmagából megismerhetővé, hogy az állítmány bennfoglaltatik az alany eszméjében, mint pl. az ember eszes állat; az állat u. i. az ember eszméjéhez tartozik. Ha tehát mindenki előtt ismeretes az alany és állítmány mivolta, a tétel mindenki számára önmagából megismerhető. Igy van ez a bizonyítás első elveinél, amelyeknek alanya és állítmánya az egyetemes eszmék világából való, melyek senki előtt sem ismeretlenek, mint pl. lét és nemlét, egész és rész stb. De ha némelyek nem tudják, hogy mi az alany és állítmány, az a tétel lehet önmagában és önmagából megismerhető, de nem azok számára, akik nem ismerik az alanyt és állítmányt. Igy bizony megesik, mondja Boethius (De Hebdomadis), hogy bizonyos fogalmak egyetemesek ugyan, de csak a bölcsek számára önmagukból ismeretesek, mint pl. «a testetlen valók nincsenek térben.» Azt mondjuk tehát, hogy ez a tétel: van Isten, ha magában tekintjük, magából világos. Az állítmány ugyanis azonos az alannyal. Isten t. i. maga az ő léte, amint alább (I 3, 4) kimutatjuk. De mert Istenről nem tudjuk, hogy mi, ez a tétel a mi számunkra nem önmagából világos, hanem azt bizonyítani kell abból, ami lényege szerint ugyan kevésbbé ismeretes, de a mi számunkra ismertebb, t. i. a műveiből.

Az első nehézségre tehát azt kell felelni, hogy az Isten létének ismerete csakugyan természetünkbe van beleoltva, de csak elmosó-

előbb van adva. Ennek a világos szenttamási különböztetésnek figyelembe nem vétele súlyos nevelői balfogásokra vezet.

Ez a tétel: «Isten van», ép azok közé tartozik, melyek magukban világosak, de nem a mi számunkra. Ha világosan átlátnók, mi az Isten, látnók azt is, hogy eszméjében szükségkép benne van a léte is. De ép ezt nem látjuk; ezért létét bizonyítani kell. Ebben az ítéletben: Isten van, a van-ban benne foglaltatik az igekötő is: a másunnan már ismeretes létezést észben összekapcsoljuk Istennel is, és mondjuk: «Deus est existens». De hogy ez csakugyan úgy van, azt *bizonyítanunk kell, még pedig a műveiből*, mint Columbus az Azori szigetek partjaira sodort faragott botokból következtetett az Óceánon túli lakók létére.

Szent *Anzelm* ezt nem vette észre, és ezért úgy gondolta: ha azt mon-

Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter: uno modo, secundum se et non quoad nos, alio modo secundum se et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quia praedicatum includitur in ratione subiecti, ut homo est animal; nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus et de praedicato et de subiecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota; sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quaedam communia quae nullus ignorat, ut ens et non ens, totum et pars et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de praedicato et subiecto quid sit, propositio quidem, quantum in se est, erit per se nota; non tamen apud illos qui praedicatum et subiectum propositionis ignorant. Et ideo contingit, ut dicit Boethius in libro de Hebd., quod quaedam sunt communes conceptiones animi et per se notae apud sapientes tantum, ut incorporalia non esse in loco. Dico ergo quod haec propositio: Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto; Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota; sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos et minus nota secundum naturam, scilicet per effectus.

Ad primum ergo dicendum quod cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione est nobis naturaliter

dom, hogy Isten, kimondom a létét is. A zsoltáros (52, 1) balgája azért oktalan, mert mikor szívében azt mondja, hogy nincs Isten, már azt mondja, hogy van Isten (lásd a 2. nehézséget). Ezt Szent Anzelm Proslogion c. kis művében írja le. Ott azt is elbeszéli, hogy éveken keresztül törte a fejét olyan istenérven, mely előtt mindenki kénytelen meghajolni. De igyekezetét nem koronázta siker. Már lemondott minden reményről, mikor egyszer éjjel hirtelen jött a szóbanforgó gondolatmenet. Azonmód felkelt és leírta, hogy reggelig el ne felejtse. Kant óta ezt helytelenül nevezik ontológiai istenbizonyítéknak.

Szent Tamás *cáfolata* módszerileg is tanulságos. Azt mondja a második megoldásban: Szent Anzelm feltevése nem biztos. Esetleg nem mindenki gondol Istenen olyan valót, akinél nagyobbat gondolni nem lehet. Hisz akad, aki anyagnak gondolja; az anyagnál pedig nagyobb a szellem. De ha meg is engedjük, hogy Istent mindenki olyan valónak gondolja, akinél nagyobbat

dottan, általánosságban. T. i. az Isten a boldogság. Az ember pedig természettől vágyódik a boldogság után. Ám aminek vágyára a természet ösztönöz, azt az ember a természet szerint meg is ismeri. De ez nem jelenti azt, hogy mindjárt megismerjük Isten létét; miként, ha felismerem, hogy jön valaki, az még nem jelenti azt, hogy Pétert ismerem fel, jóllehet Péter az, aki szembe jön velem. Ugyanígy sokan az ember legfőbb javát — és ez a boldogság — a gazdagságban vélik feltalálhatónak, mások a kéjben, mások ismét másban (lásd III 2, 4).

A másodikra azt kell felelni: aki hallja ezt a szót: Isten, esetleg úgy érti, hogy Isten neve olyasmit jelent, aminél nagyobbat gondolni lehet. Hisz némelyek pl. azt gondolták, hogy Isten test. De tegyük, hogy mindenki úgy gondolja, hogy Isten neve azt jelenti, amit tényleg mond, t. i. «való, amelynél nagyobbat gondolni nem lehet»; ebből azonban még korántsem következik, hogy látja, hogy amit ez a név jelent, a valóságban van. Neki talán csak az értelmi felfogásban van adva. Nem is lehet következtetni, hogy a valóságban van, hacsak meg nem engedjük, hogy a valóságban van valami, aminél nagyobbat gondolni nem lehet. De épen ezt nem engedik meg azok, akik azt tételezik, hogy nincs Isten.

A harmadik nehézségre ezt kell felelni: hogy van igazság, úgy általában, az önmagából világos. De, hogy van első igazság, s az az Isten, az nem egyúttal a mi számunkra is világos.

nem lehet gondolni, akkor is hibás a következtetés és annak sarkallója: nagyobb az a való, amely létezik is, mint az, amelyet csak gondolunk. Ez t. i. nem igaz. Ha pl. száz méter magas toronyt gondolunk, egy létező száz méteres torony egy centiméterrel sem magasabb annál a gondoltnál. De Szent Tamás erre a felkínálkozó szempontra nem is utal, hanem azt mondja, hogy ha valamit legnagyobbnak gondolunk, abból még nem következik, hogy létezik. És csakugyan el lehet gondolni egy olyan országot, amelynél nagyobb és különb nincs. Ilyennek gondolták a régiek a boldogok szigetét. S vajjon létezett-e?

Ezzel Szent Tamás megpendítette azt a kifogást, amelyet ma általában emelnek Szent Anzelm érve ellen: az elgondolásból a létre következtetni más létrendbe való átugrás *(μετάβασις εἰς ἄλλο γένος)*. Ő ezzel azoknak álláspontját teszi magáévá, kik már Szent Anzelm korában hangoztatták, hogy aki Istent mond, nem okvetlenül mondja ki a létét. Így *Gaunilo* francia szerzetes a «balga» védelmére írt könyvet (Liber pro insipiente).

insertum, scilicet inquantum Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis Petrus sit veniens; multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud.

Ad secundum dicendum quod forte ille qui audit hoc nomen Deus, non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderunt Deum esse corpus. Dato autem quod quilibet intelligat hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest, non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod est in re aliquid quo maius cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse.

Ad tertium dicendum quod veritatem esse in communi, est per se notum; sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

Az emberi gondolkodás története szempontjából nem kevésbbé érdekes és tanulságos a két másik ellenvetés. Az első cáfolásában Szent Tamás igen helyesen arra utal, hogy az ember igenis a természetébe beleoltott könnyedséggel megismeri Istent. Hisz mindenki boldogságot akar, és a boldogság valójában Istenben van. De nem mindenki tudja, hogy az az annyira áhított boldogság Isten. Ép így láthatom messziről, hogy valaki szemben van velem, de nem tudom, hogy ez a valaki jön-e vagy megy. És ha meg is állapítom, hogy jön, nem tudom felismerni, ki az. Pedig lehet, hogy ismerem. Ennek figyelembe nem vétele szülte Sokrates korában az okvetetlenkedő vitatkozók, az erisztikusok álokoskodását *(κεκαλυμμένος)*: Ismered ezt a letakart arcú embert? Nem. Pedig ez az atyád. Tehát nem ismered atyádat.

A harmadik nehézség Szent Ágoston híres okoskodása a skeptikusok ellen, akik minden ismeretet kétségbe vontak (De vera rel. 39 n. 73 stb). Némileg hasonló ehhez Descartes híres bölcseleti kiindulása: ha mindent kétségbe vonok is, azt nem vonhatom kétségbe, hogy kételkedem, tehát gondolkodom; tehát vagyok (l. Titkok tudománya 309 kk. lapok).

I 2, 3. *Vajjon van-e Isten.* A harmadiknak így fogunk neki. Úgy teszik, hogy nincs Isten.

1. Ha két ellentétes való közül az egyik végtelen, teljesen lerontja a másikat. De Istenen ép azt értjük, hogy valami végtelen jó. Ha tehát van Isten, nem létezik semmi rossz. De a világban találunk elég rosszat. Tehát nincs Isten.

2. Amit kevesebb elv segítségével is el lehet intézni, ahhoz ne vegyünk fel többet. Ám úgy látszik, hogy ami jelenség van a világon, megmagyarázható abban a feltevésben is, hogy nincs Isten. T. i. ami természeti, azt vissza lehet vezetni a természetre mint elvre; ami pedig szándékosságot tüntet fel, azt vissza lehet vezetni az emberi elmére és akaratra mint elvre. Tehát semmi szükség sem forog fenn arra a tételezésre, hogy van Isten.

Ennek ellenére jár, amit Isten önmagáról mond (Ex. 3, 14): «Én vagyok, aki vagyok». Feleletül azt kell mondani: öt úton lehet bizonyítani, hogy van Isten.

Az *első* és mintegy kézzelfogható út kínálkozik a változás részéről. Bizonyos ugyanis, és maga az érzéklés is tanusítja, hogy valami változik ezen a világon. Ám, ami változik, azt más változtatja. Ami ugyanis változik, képességiségben van arra nézve, amivé

I 2, 3. Ez a szakasz Szent Tamás Hittudományos Foglalatának legfontosabb szakasza, mintegy *sarkallója*. Ha nem volna profán ízű, azt mondhatnók: ha Szent Tamásnak az utolsó részletig finoman átgondolt, mélyen rendszeres Foglalatát jól megépített várhoz hasonlítanók, akkor az ebben a szakaszban kifejtett istenérvek az a kacsaláb, melyen ez a mesés vár forog. A nagy új probléma-köröket Szent Tamás mindig ezekre viszi vissza; így a teremtést, a világ fenntartását, a kegyelemnek a lélekre való hatását stb.

Az öt Istenhez vezető út között a legjelentősebb és a többinek megértésére alapvető *az első*, amely Szent Tamás szerint is igen világos és mintegy kézzel fogható. Ez az érvelés rövid tételekben, lánckövetkeztetésben így fogalmazható: 1. valami változik (a movetur a latinban persze elsősorban helyváltozás, mozgás; de a középkorban sokszor a nem: általános változás. Itt is az, ép úgy mint a görög *κίνησις* és *κινέω*.) 2. Ami változik, azt más változtatja. 3. Nem változtathat mindent más, vagyis a változó változtatók során nem lehet a végtelenségig menni. 4. Kell tehát változatlan változtatónak lenni. 5. Ez az Isten.

I 2, 3. *Utrum Deus sit.* Ad tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non sit.

1. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

2. Praeterea quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit ; quia ea quae sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea vero quae sunt a proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

Sed contra est quod dicitur Exod. ex persona Dei: «Ego sum qui sum.» Respondeo dicendum quod Deum esse quinque viis probari potest.

Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus. Certum est enim et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod

Szent Tamás itt voltaképen *Aristotelesnek egy gondolatmenetét* iktatja be alapkőként a hittudomány épületébe (Phys. VIII). De lángelméjére vall, hogy kiemeli abból a (ma már avult) természettudományos beágyazásból, amellyel Aristoteles összeboronálta, és attól független, minden időre érvényes, a mai ultrakritikával szemben is helytálló bölcseleti gondolatmenetté teszi. Ez kitűnik, ha közelebbről szemügyre vesszük, hogyan okolja meg a fent vázolt következtetés egyes tételeit.

1. *Valami változik.* Szent Tamás azt mondja, hogy ez biztos és a tapasztalás is igazolja. Tagadták az eleaták; és köztük Zenon igen furfangos módon bizonyította, hogy a lét változatlan: a kilőtt nyíl vagy ott repül, ahol van, vagy ott ahol nincs. Ahol «van», ott nem «röpülhet»; hiszen ott van, helyben áll; ahol nincs, még kevésbbé. (Egy orvost üldözött filozófus barátja ezzel a zenoni okoskodással. Mikor egyszer ez a filozófus kificamította a lábát és kérte orvos-barátja segítségét, ez azt mondta: az ön lába nem ficamodott ki, hiszen vagy ott ficamodott ki, ahol van, vagy ott, ahol nincs. Ahol van, ott nem ficamodhatott ki, és ahol nincs, ott még kevésbbé).

változik. Ami pedig változtat, csak annyiban tud változtatni, amennyiben ténylegességben van; hisz változtatni annyi mint képességiségből ténylegességre hozni. Ámde képességiségből nem lehet valamit ténylegességre hozni másképp, mint ténylegességben levő való által; amint pl. a fát, amely képességileg meleg, csakis tűz tudja tényleg meleggé tenni, mert az tényleg meleg és így változtatja és másítja a fát. De lehetetlen, hogy ugyanaz a való ugyanabból a szempontból képességiségben és ténylegességben legyen; csak különböző szempontokból lehet egyszerre képességiségben és ténylegességben. Ami tényleg meleg, nem lehet egyúttal képességileg meleg, hanem igen, lehet képességileg hideg. Ebből mi következik? Lehetetlen, hogy ugyanaz a valami ugyanarra a változtatásra nézve egyszerre változtató és változó legyen; más szóval, lehetetlen, hogy valami önmagát változtassa. Tehát, ami változik, azt szükségképen más változtatja és ezt, ha változtatás közben változik, ismét más változtatja.

Itt azonban nem lehet a végtelenbe menni. Mert nem volna első változtató és következésképen más változtató sem volna. A másodrendű változtatók ugyanis csakis úgy tudnak változtatni, hogy az első változtató változtatja őket; mint pl. a bot csak úgy mozgatja a kavicsot, ha a kéz mozgatja a botot. Tehát el kell jutni valami első változtatóhoz, amelyet semmi sem változtat. S ezt érti mindenki Istenen.

Achilles a versenyfutásban sohasem érheti utol a korábban indult és már célba ért teknőst. Hisz előbb meg kell tennie az út felét és előbb ennek felét és így tovább; a végtelen sok felezéstől nem jut tovább. Ezekben a körmönfont gondolatmenetekben voltaképen az a probléma lappang, hogy ami folytonos, azt miképen lehet pontszerű szaggatottsággal kimérni. Ezt a nehézséget csak a Newton és Leibniz óta rendszeresen kidolgozott infinitezimális mennyiségtan tudta megoldani. És ennek logikai megengedettségéről még ma is vitatkoznak (l. Logikák és logika). Szent Tamás ebbe természetesen nem megy bele, hanem az észleletre és megélésre utal. Ezzel ugyanazt teszi, amit Goethe:

> Und wenn sie dir die Bewegung leugnen,
> Geh'ihnen vor der Nas'herum.

Legalább tudatvilágunkban az eszmék, elhatározások, hangulatok jönnek-mennek (W. James Stream of thaugths-a); és ezt közvetlenül megéljük.

movetur; movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum; de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquid ens actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem possibile est quod idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa; quod enim est calidum in actu, non potes simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Oportet ergo omne quod movetur ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio.

Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi per hoc quod est motus a manu. Ergo necesse est devenire ad aliquid primum movens, quod a nullo moveatur: et hoc omnes intelligunt Deum.

2. *Ami változik, azt más változtatja.* Ezt így bizonyítja: ha ez a tétel nem volna igaz, igaz volna az ellentétel: valami önmagát változtatja. Tehát Szent Tamás biztosra veszi, és nem tartja szükségesnek bizonyítani, hogy minden változásnak egyáltalán van oka. (Ezt ma Carnap és iránya kétségbe vonja, de alap nélkül; l. Bölcselet 319 lap.) Tehát ma sem tartjuk lehetségesnek, hogy pl. Münchausen üstökénél fogva kirántsa magát a mocsárból. A bizonyítás a ténylegesség és képesség (actus-potentia; l. Bölcselet 253 és 313 lap) Aristoteles-szenttamási alaptanításra támaszkodik. Ami változik, képességiségben (in potentia) van arra nézve, amivé változik. Aki ugrásra készen áll, képességiségben van a tényleges ugrásra nézve, a zöld levél a sárguló levélre nézve (l. Bölcselet 266 kk. lapok). Ami pedig változtat, annak okvetlenül ténylegességben kell lenni; pl. ami egy követ felemel, egy rácsot zöldre mázol stb. A mai fizika teljesen Aristoteles szellemében különbséget tesz helyzeti (képességi, potenciális) és kinétikai (ténylegességi) energia között. Folyamatot megindítani és fenntartani csak az utóbbi tud. Ha tehát valami önmagát változtatná, ugyanarra nézve egyszerre képességiségben és ténylegességben volna. Ez pedig ellenmondás.

A *második* út a létesítő okok meggondolásából van. Azt találjuk ugyanis, hogy azokban az érzékelhető dolgokban (amelyekről ép az imént láttuk, hogy változnak) a létesítő okok rendszeres sorozata érvényesül. De azt nem találjuk, meg lehetetlen is, hogy valami önmagának legyen létesítő oka. Igy ugyanis önmagánál előbb kellene léteznie; ez pedig lehetetlen. De nem lehet a létesítő okok során a végtelenbe menni. A rendezett létesítő okok során ugyanis az első az oka a középsőnek, és a középső a végsőnek; hogy a középső ok sok-e vagy egy, itt nem számít. Ámde, ha eltávolítom az okot, eltávolítottam az okozatot is. Ha tehát a létesítő okok között nincs első, akkor nincs középső és nincs végső sem. Ámde, ha a létesítő okok során végtelenig megyünk, nincs végső okozat, sem közbülső létesítő okok. De ez nyilván téves. Következésképen szükségkép kell tételezni valami első létesítő okot; és ezt mindnyájan Istennek nevezzük.

A *harmadik* utat vesszük a lehetségből és szükségességből, s ez a következő: Akadnak a dolgok közül némelyek, amelyekre nézve fennforog a lehetség lenni és nem lenni. Hisz akadnak dolgok, amelyek keletkeznek és pusztulnak, tehát lehetséges a létük és nemlétük. Ámde lehetetlen, hogy minden ilyen legyen; hisz amire nézve fennforog a lehetség: lenni vagy nem lenni, néha nincs. Tehát ha minden dolog olyan, hogy benne lappang a nemlét lehetsége, valamikor semmi sem létezett. De ha ez így van, akkor most sem létezik semmi. Ami ugyanis nincs, csak úgy kezd létezni, ha létesíti valami, ami van. Ha tehát semmiféle lét nem volt, lehetetlen volt valami létnek kezdődnie, s így most sem léteznék semmi; ez pedig nyilván téves. Ebből következik, hogy nem minden való merőben lehetséges, hanem a valók között kell lenni olyannak, ami szükségképes. Ám ami szükségképes, szükségképességének okát vagy másban leli vagy nem. Ha másban

3. *Nem változtathat mindent más* — már azért sem, mert a «minde nen» kívül nincs is más. A változó változtatók során nem lehet a végtelenségbe menni. Szent Tamás ezt így bizonyítja: ha minden változtató változás közben változik (minthogy változtató okra szorul), ebben az esetben egyáltalán nem volna változtatás. Ha pl. együtt van egy sereg ember fáklyával a kezében, de egyik sem ég, és egyiknek sincs tüze, akkor hiába kér az utolsó a szomszédtól, ez megint a szomszédjától és i. t. Itt nem számít, hányan vannak, véges számmal-e vagy végtelen sokan (l. 408. lap.). Tehát az összes-

Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum; remota autem causa, removetur effectus. Si ergo non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causa efficientes mediae; quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario quae talis est. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem omnia quae sunt talia semper esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est; si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset; quod patet esse falsum. Non igitur omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus,

ben kell lenni egynek, amely kirí a sorból, és ily értelemben első. Ebben is Aristoteles hű tanítványának bizonyul. Pauler kimutatta, hogy Aristoteles bölcselkedésének sarkallója az a tétel, hogy nem lehet a végtelenbe menni (non datur regressus in infinitum). A három alapvető területen ki kell kötni az Abszolútumnál: a logikai bizonyításokban el kell jutni magukban világos, nem bizonyítható és bizonyításra nem szoruló első elvekre — absolutum logicum; a változtatások során el kell jutni első változatlan változtatóra — absolutum metaphysicum; és a kitűzött célokban el kell jutni végcélra — absolutum ethicum (lásd III 1, 4).

van, a más valókban szükségképességük okát lelő valók sorában nem lehet a végtelenbe menni; ép úgy nem, mint a létesítő okok sorában, amint az imént bebizonyítottuk. Tehát okvetlenül kell tételezni egy valót, amely szükségképességének okát önmagában hordja és nem másban leli, hanem épen más valók szükségképességének oka.

A *negyedik* utat készítjük a fokozatokból, melyeket a dolgokban találunk. Találunk ugyanis a dolgokban valamit, ami inkább vagy kevésbbé jó avagy igaz avagy nemes és í. t. Ám az inkább és a több csak úgy állíthatók a különféle dolgokról, hogy különféleképen közelítik meg azt, ami leginkább van, amint pl. inkább meleg az, ami jobban megközelíti azt, ami leginkább meleg, t. i. a tüzet. Van tehát valami, ami leginkább igaz, leginkább jó, leginkább nemes s következésképp a leginkább való. Ami ugyanis a leginkább igaz, azt Aristoteles leginkább valónak mondja (Metaph. II 1). Ami pedig leginkább valamilyen akármilyen területen, az egyúttal okozza mindazt, ami azon a területen van; amint pl. a tűz, amely a leginkább meleg, minden melegnek okozója, amint mondja Aristoteles (u. o.). Tehát van valami okozója a létnek és egyúttal a jóságnak és akármilyen tökéletességnek az összes dolgokban, és ezt mondjuk Istennek.

Az *ötödik* utat a dolgok kormányzásából vesszük. Látjuk ugyanis, hogy némely oktalan dolgok, amilyenek a természeti valók, célosan működnek. Ez kitűnik abból, hogy mindig vagy legalább majdnem mindig ugyanazon a módon működnek és elérik azt, ami

4. Ebből következik, hogy a valók seregében *van egy változatlan változtató*, primum movens immobile, *τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητόν*. Szent Tamás nem megy bele annak a kérdésnek közelebbi taglalásába, mikép változtathat a változatlan. Akkor ugyanis az érvet hozzákötné Aristotelesnek ma már tarthatatlan természetszemléletéhez. Aristoteles ugyanis azt mondja, hogy az első változatlan változtató változtat mint célok. Csakugyan a cél képes erre; pl. egy kirándulás céljául szolgáló hegycsúcs irányítja a lépteket és maga mégsem változik. Aristoteles szerint Isten mint a legkiválóbb és legkívánatosabb, vonzza a tiszta szellemeket, és ezek magas gyönyörűségtől elragadtatva körülkeringik (olyanformán mint a gyerekek a karácsonyfát; vagy mint a bogarak az éjjeli lángot). Ám ez a szellemi körtánc magával sodorja — olyanformán mint a táncolók a parkett porát — a tűz-eget és ez a hozzá legközelebb eső csillag-szférát, ez a legszélső bolygó égboltját és így

ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod est per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis.

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum et per consequens maxime ens; nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur 2 Metaph. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod est causa esse et bonitatis et cuiuslibet perfectionis in rebus omnibus; et hoc dicimus Deum.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem; quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, et consequuntur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagit-

tovább egészen addig az égboltig, melyen a Hold és Nap kering a Föld körül (l. 369. lap). A Nap mozgásától van minden mozgás a Földön. Szent Tamás ezt, a valóságot megsejtő utolsó tételt kivéve, Aristoteles hamis csillagászati elméletét itt nem teszi magáévá.

5. Ugyancsak nem részletezi, hogy az első változtató mint Abszolútum Isten, azaz a vallási igényeknek legfőbb valósága, hanem itt és a következő érveknél feltételezi és beéri ezzel a középkor világában magától értődő megállapítással: *ezt mondják mindnyájan Istennek*. Ma azonban ezt is épúgy mint az előző tételeket élesebben és részletesebben kell igazolni (Bölcselet 326 kk., 373 kk., 450 kk. lapok).

A többi érv is így van felépítve. Csak a kiindulások mások. Igy a *második* «út» véve van a létesítő okok «rendjéből». Itt t. i. Szent Tamás eldöntetlenül akarja hagyni azt a kérdést, hogy van más, nem rendezett okozati

a legjobb. Ebből látnivaló, hogy nem véletlenül, hanem szándékosan jutnak el a célhoz. De ami nem rendelkezik ismerettel, csak úgy irányulhat célra, ha értelmes valaki irányítja, mint pl. a nyilat a nyilas. Tehát van értelmes való, amely az összes természetet célra irányítja. És ezt mondjuk Istennek.

Az első nehézségre tehát azt kell felelni, amit Szent Ágoston mond (Enchir. 11): «Minthogy Isten a legfőbb jó, nem engedne műveiben helyet a rossznak, ha annyira mindenható és jó nem volna, hogy a rosszból is jót hoz ki». Tehát Isten végtelen bölcseségéhez tartozik megengedni a rosszat, hogy belőle jót csiholjon ki.

A másodikra pedig azt kell felelni: a természet meghatározott célra működik egy felsőbbrendű irányító hatása alatt, ezért a természet műveit Istenre kell visszavezetni mint első elvre. Hasonlóképen, ami szándék szerint történik, olyan okra kell visszavezetni, amely felül van az emberi észen és akaraton. Az emberi ész és akarat ugyanis változékony és ingatag. Ami pedig változékony és ingatag (amiben a nem-maradás lehetősége benne rejlik), azt vissza kell vezetni egy változhatatlan és önmagától szükségképes első elvre, amint épen megmutattuk.

Amikor megismertük valamiről, hogy van, vizsgálnunk kell, mikép van. Igy tudjuk meg, hogy mi. Istenről azonban nincs módunkban megismerni, hogy mi, hanem hogy mi nem. Ezért nem is tudunk a végére járni annak, hogy milyen az Isten, hanem hogy milyen nem. Először tehát fontolóra

összefüggés is. Ő csak az észlelésnek egyedül hozzáférhető rendszerezett oksorokra gondol; amilyen pl. három nemzedék, atya, fiú, unoka. Gondolatmenetének az a veleje, hogy ahol rendezett oksorok vannak, ott kell lenni elsőnek; különben nincs második és harmadik, mint pl. ha a vonaton nincs mozdony és nincsenek a mozdonytól vontatott közbülső kocsik, nem mozog az utolsó kocsi sem.

A *harmadik* érv abból az egyetemes metafizikai meggondolásból indul ki, hogy a dolgok a létezésükkel szemben közömbösek. Ha csak magukat nézzük, nem látjuk létüket megokolva; létezhetnek is, nem is; tehát létük esetleges. Szemben áll velük a szükségképes, amelybe ha mélyebben beletekintünk, azt kell megállapítanunk, hogy lehetetlen nem léteznie. Az esetlegesség és szükségképesség mélyebb és végigmenő elemzése a bölcselet legnehezebb kérdései közé tartozik.

tante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum.

Ad primum ergo dicendum quod sicut Augustinus dicit in Enchiridio: «Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo.» Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala et ex eis eliciat bona.

Ad secundum dicendum quod, cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicuius superioris agentis, necesse est ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere sicut in primam causam. Similiter etiam quae ex propositio fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quae non sit ratio et voluntas humana, quia haec mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia deficere possibilia, reduci in aliquod principium immobile et per se necessarium, sicut ostensum est.

Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit; secundo, quomodo a nobis cognoscatur; tertio, quomodo nominetur. Potest autem ostendi de Deo quomodo non sit, removendo ab eo ea quae ei non conveniunt, utpote compositionem, motum et alia huiusmodi. Primo ergo inquiretur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simpli-

Külön bölcseleti érdekessége van a *negyedik* útnak, a fokok útjának. Kiindulása voltaképen értékelméleti meggondolás (l. Bölcselet 389 kk. lapok), és ennek következetes végiggondolása egy értékelméleti abszolútum megállapítása volna. Azonban Szent Tamás az ő létbölcseletét jellemző módon fordít egyet: ami legfőbb érték (legigazabb, legjobb stb.), az egyúttal a leglétebb. S ezzel a fordulattal belekanyarítja a fokok platoni gondolatát Aristoteles létbölcseleti érveléseibe. Ami valamely területen a legmagasabb fokban valamilyen, létesítője mindannak, ami ezen a területen van; pl. a tűz (a régiek szerint elem; a mai természettudomány megállapítása szerint folyamat) a legmelegebb, és ezért minden meleg tőle van. A skolasztikusok szeretik ezt az okoskodást meg is fordítani ebben a sokat idézett elvben: per quod quid tale, et illud magis, aminek létesítő oksága által egy létterület valamilyen, az ezt a létmeghatározottságot a legnagyobb fokban magában hordja.

kell vennünk, miképen nincs az Isten, másodszor, miképen ismerjük meg őt, harmadszor, hogyan kell elnevezni. Istenről úgy tudjuk megmutatni, miképen nincs, hogy eltávoztatjuk tőle mindazt, ami nem illik reá, mint pl. az összetettséget, változást stb. 1. tehát vizsgáljuk egyszerűségét, amely távoltartja az összetettséget. És mert a dolgokban észlelhető egyszerűség a részek egyszerűsége és tökéletlenség, 2. vizsgáljuk tökéletességét, 3. végtelenségét, 4. változatlanságát, 5. egységét.

I 3, 3. *Vajjon azonos-e az Isten az ő lényegével avagy természetével.* Feleletül azt kell mondani, hogy Isten azonos a lényegével vagyis természetével. Ennek megértése végett jó észbevenni, hogy ami anyagból és formából van összetéve, abban szükségkép más a lényeg avagy természet és más a magánvaló. Mégpedig azért, mert a lényeg avagy természet csak azt tartalmazza, ami a meghatározás alá esik; mint pl. ebben, hogy «ember», a meghatározás által ember az ember vagyis amit felölel az emberség. De az egyedi anyag és

Az *ötödik* út a célossági bizonyítás. Még pedig Szent Tamás biztos látással és fogással nem a célszerűségből indul ki, mint a 18. század és később is az e századból itt felejtett emberek. A célszerűség végre is hasznosság; s csakugyan odavisz, hogy a hal célszerű, mert 212-féle ételt lehet belőle készíteni, sőt a nagy folyók célszerűek, mert épen a nagy városok felé veszik útjukat. Szent Tamás ezzel szemben Aristoteles nyomán a dolgokban működő és fejlődésüket irányító belső célosságból (entelechia; l. Bölcselet 323 lap.) indul ki. Kant ezt az istenérvet becsülte a legnagyobbra; sőt egyedül értékelte. Követték ebben mások; ismeretes Voltaire mondása:

> Croyez-moi, plus j'y pense et moins je puis songer
> que cette horloge marche et n'ait pas d'horloger.

Nem kevésbbé jelentősek itt a Szent Tamás mozgatta *nehézségek*. Színük előtt önkéntelenül eszébe jut az embernek az imént említett Voltaire, aki buzgón forgatta Szent Tamás Summáját, csak azért, hogy ép oly buzgón kiszedje belőle a keresztény hit elleni nehézségeket. Az első nehézség szinte egyidős a gondolkodó emberiséggel; ha van Isten, akkor honnan a *rossz* (az őskérdés: *πόθεν τὸ κακόν*). Tudjuk, hogy ez súlyos feladatot ró a hívő emberre, amelyet Leibniz híres műve óta (Theodicée. 1718; két kötet) Theodikének (= Isten igazolása) neveznek. Az itt adott szentágostoni meg-

cia in rebus corporalibus sunt imperfecta et partes, secundo inquiretur de perfectione ipsius ; tertio de infinitate eius; quarto de immutabilitate; quinto de unitate.

I 3, 3. *Utrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura.* Respondeo dicendum quod Deus est idem quod sua essentia vel natura. Ad cuius intellectum sciendum est, quod in rebus compositis ex materia et forma necesse est quod differant natura vel essentia et suppositum. Quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione speciei, sicut humanitas comprehendit in se illa tantum quae cadunt in definitione hominis; his enim homo est homo et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo homo est homo. Sed materia individualis sum accidentibus omnibus individuantibus ipsam non cadit in definitione speciei; non enim in definitione hominis cadunt hae carnes et haec ossa aut

oldás közkeletű, de a kérdésnek csak egy szempontját nézi (l. Bölcselet 313 kk., 403 kk., 455 kk. lapok).

A második nehézség kiindulása felhív a *gazdaságos gondolkodásra.* Ezt az elvet ismerte és sokat hangoztatta a középkor is, többek között ezzel a hittudományos kutató követelménynél is: miracula non sunt multiplicanda, a csodákat nem kell kellő megokolás nélkül szaporán feltételezni. De a legújabb kornak volt fenntartva, hogy belőle rendszert csináljon, az ú. n. gazdaságos gondolkodás (Prinzip der Denkoekonomie) rendszerét. Szerzője E. Mach híres bécsi elméleti fizikus, legbuzgóbb terjesztője W. Oswald híres lipcsei kémikus. Szerintük a tudomány arra való, hogy minél jobban áttekinthető, minél rövidebb, termékenyebb és minél könnyebben kezelhető formákban, «modellekben» fejezze ki a természeti valóságokat; s ez egyedül az igazság. Ez azonban tévedés; nem okvetlenül a legegyszerűbb a legigazabb (l. Bölcselet 84 kk. lapok). Belsőleg rokon vele az amerikai pragmatizmus (W. James). Az istenbizonyítás mai tudományos követelményei szerinti tárgyalására l. Bölcselet 335 kk. lapok és Titkok tudománya 338 kk. lapok. Főként Horváth Sándor: Der thomistische Gottesbegriff 1941.

I 3, 3. Ennek a szakasznak megértése végett tudni kell, *milyen metafizikai mozzanatokból* építi fel Szent Tamás az egyedi valót, pl. a pitvarajtómban álló diófát, Ráró hátas lovamat. Ez a konkrét egyedi való, τόδε τι Aristoteles bölcselkedésének kiindulása és mindig visszatérő tárgya.

mindaz a járulék, amely egyedít, nem esik a meghatározás, a lényeg alá. Az ember meghatározásához ugyanis nem tartozik hozzá egy bizonyos izomzat és csontozat, vagy a hajnak szőkesége vagy feketesége stb. Ezért egy bizonyos izomzat és csontozat nem tartozik az emberséghez, az ember lényegéhez; bár a tényleg létező emberhez hozzátartozik. Ezért, ami a konkrét egyes embert alkotja, abban van valami, ami hiányzik az emberségből, az ember lényegéből. Tehát a kettő nem mindenestül ugyanaz: ez az ember és az emberség. Hanem az emberség jelenti az ember formai elemét; hisz a meghatározó elvek formai jellegűek az egyedítő anyaggal szemben.

Mindenek előtt Aristoteles és az ő nyomában Szent Tamás felveszi, hogy minden észlelhető való *anyagból és formából* áll. Erre a bölcseleti nézetre az indítást valószínűleg a kézműves munkák szemléletéből vette. Hisz itt pl. a deszkákra fűrészelt fából lehet csinálni asztalt, széket, ajtót, kerítést, stb. Akármit csinál belőle a hozzáértő kézműves, a fa mindegyikben benne van — közös; neki mindegy, mivé dolgozzák fel — közömbös; és elviseli, nem tiltakozik, elszenvedi, hogy belőle akármit csináljanak — szenvedőleges (passibilis); olyan mint a viasz a belényomott pecsétekkel szemben.

Ellenben a forma, pl. a pecsétnyomó vésete, az előbbi példánkban az asztalt, széket, stb. jellemző deszka-megdolgozás és összerakás másmás. Tehát a forma nem közös, hanem határozott vágású; nem is közömbös, hanem maga parancsolja magát reá az anyagra, és nem enged a negyvennyolcból. A dolog a formája által fejti ki a tevékenységét, és nem tűri, hogy akármit tegyenek vele; inkább elpusztul; olyan mint a napoleoni gárda: meghal, de magát meg nem adja.

> Wenn die Glock' soll auferstehn,
> muss die Form in Stücke gehn; (Schiller, Glocke)

Ezért a forma fejezi ki a dolog mivoltát; mikor meghatározunk, pl. azt mondjuk, hogy az ember eszes állat, voltaképen a formát fejezzük ki. Ez adja a dolog jellegét.

Ezt a kézműves-termékek észleletéből nyert gondolatát Aristoteles általánosítja: Minden anyagi való két mozzanatból van összetéve az: *ősanyag*ból, mely teljesen közömbös, mindenben közös (ezért foglalkozhatott a természetet Aristoteles szemével néző középkor annyit aranycsinálással; csak meg kellett találni a módját, hogyan lehet bármely anyagi valóból, pl. kénből

albedo vel nigredo vel aliquid huiusmodi. Unde hae carnes et haec ossa et accidentia designantia hanc materiam, non inclunduntur in humanitate. Et tamen in eo qui est homo, includuntur; unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas. Et propter hoc non est totaliter idem homo et humanitas; sed humanitas significatur ut pars formalis hominis; quia principia definientia habent se formaliter respectu materiae individuantis.

vagy vizeletből elűzni az anyagi formát és rákényszeríteni aranyformát) és teljesen szenvedékeny. A jelleget, lényeget vagy mivoltot avagy — ha a lényt inkább a cselekvés oldaláról nézem — a természetet adja a forma.

Mert az ősanyag teljes meghatározatlanság és merő szenvedékenység, melyből minden lehet, mert ennél fogva merő képességiség (potentia), viszont a formát adó a való tevékenységi, tehát ténylegesség elve (actus), ezért Aristoteles gondolatát még általánosabban lehet kifejezni: a lények általában össze vannak téve képességiségből és ténylegességből. Két véglet között helyezkednek el; az egyik az *ősanyag*, amely mint ilyen sose létezhetik, hisz minden lét valamilyen vagyis meghatározott, az ősanyag pedig sem nem valami, sem nem valaminő, sem nem valamekkora, sem nem valami, ami van (csak lehet belőle valami); *μήτε τί, μήτε ποῖον, μήτε πόσον μήτε ἄλλο τι ἓκ τῶν ὄντων*. A másik a *merő ténylegesség* (actus purus), az abszolút való, amelyről itt szó van (Csokonai «szent Vagyonsága»).

Szent Tamás további tanítása Aristoteles nyomán, hogy az egyediség, amelynél fogva külön lény vagyis ez a valami a dolog, a neki kijelölt anyagtól (materia signata) jön. Hisz a forma, a meghatározás tartalma, a faj tetszés szerinti sok egyénben valósulhat; pl. a sok ember, a sok akácfa; a Pázmány-egyetem pecsétje sok okmányra van ráütve. A kijelölt anyagmennyiség (olyanformán, mint a kenyérsütéskor a teknőből kiemelt és a szakajtóba szánt tésztamennyiség) már nem tetszés szerint sokszorosítható, hisz egy határozott valónak tulajdona. Ettől erednek azok a vonások, melyekben különböznek az egyedek, pl. ilyen izomzatú, csontozatú, hajszínű ember, ilyen vastag törzsű, görbe ágú fa stb.; tehát a kijelölt anyag az *egyedítés elve* (principium individuationis). Vagyis ez okozza, hogy minden valón valósul egy fajgondolat, a meghatározás tartalma, a mivolt, természet, pl. emberség, verébség, ákácság, Pázmány-egyetemi pecsét stb., aztán egy serege olyan mozzanat, amelyek az egyes valóknál mások és mások; pl. hogy valami most és itt van, hogy ilyen alakú, színű stb. (járulékok).

Ami tehát nem áll anyagból és formából, ami ennélfogva egyediséget nem kap az egyedítő vagyis egy bizonyos meghatározott anyagtól, hanem ahol a formák maguk által egyediesülnek, ott a formák maguk az önálló magánvalók. Ezért ezekben nem is más a magánakvaló és más a természet. Így van ez Istenben, akiről megmutattuk (I 3, 1), hogy nem áll anyagból és formából; ő szükségképen maga az istenség, maga az élet és minden egyéb, amit csak állítunk róla.

I 3, 4. *Vajjon Istenben egybeesik-e a mivolt és a létezés.* A negyediknek így fogunk neki. Úgy tetszik, hogy Istenben nem esik egybe a mivolt és a létezés.

1. Mert ha így van, akkor Isten létéhez semmisem adható hozzá. Ám az a lét, amelyhez semmisem adható hozzá, az egyetemes lét, amely minden valóról állítható. Tehát Isten maga volna ez a minden valóról állítható egyetemes lét. De ez tévedés; a bölcs (Bölcs. 14, 11) szerint «a másra át nem vihető nevet kőnek és fának adták». Tehát Isten létezése nem azonos az ő mivoltával.

2. Istenről van módunk megtudni, vajjon van-e, amint fent (I 2) kimutattuk. De elménk erőin kívül esik tudni, hogy mi. Tehát nem esik egybe Isten léte és mivolta vagyis lényege avagy természete.

A teljes egyediséghez metafizikailag még hiányzik valami: Ennek a most jellemzett léttartalomnak tartóra, ennek a sokaságnak egységesítőre, ennek a lombozatnak gyökérre illetve törzsre van szüksége. Ezt az *önálló fennállás* ténylegessége (actusa) adja meg, az anyagból és formából álló mivoltban avagy természetben és járulékokban kibontakozó lények magánvalósága, szubstanciálítása.

Most már csak egy mozzanat kell, hogy kész legyen ez a valami: t. i. az iménti módon megjellemzett valónak létet (esse=existentia, lét=létezés) kell adni. Ez nem ad hozzá semmit a lényeg valóságtartalmához, hanem ezt a valóságtartalmat csak mindenestül kihelyezi a létbe. A létezés az utolsó létmozzanat (esse est actus ultimus). Szent Tamás nem szellőzteti azt a kérdést, vajjon a magánvalóság és létezési aktus között milyen összefüggés van (l. Bölcselet 286. lap).

Hogy a kijelölt anyag az egyedítés elve, abból nevezetes következmény

In his igitur quae non sunt composita ex materia et forma, in quibus individuatio non est per materiam individualem, idest per hanc materiam, sed ipsae formae per se individuantur, oportet quod ipsae formae sint supposita subsistentia. Unde in eis non differt suppositum a natura. Et sic, cum Deus non sit compositus ex materia et forma, ut ostensum est, oportet quod Deus sit sua deitas, sua vita et quidquid aliud sic de Deo praedicatur.

I 3, 4. *Utrum in Deo sit idem essentia et esse.* Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in Deo non sit idem essentia et esse.

1. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur. Sed esse cui nulla fit additio, est esse commune quod de omnibus praedicatur; sequitur ergo quod Deus sit ens commune praedicabile de omnibus. Hoc autem est falsum secundum illud Sap.: «Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt». Ergo esse Dei non est eius essentia.

2. Praeterea, de Deo scire possumus an sit, ut supra dictum est. Non autem possumus scire quid sit. Ergo non est idem esse Dei et quod quid est eius sive quidditas vel natura.

folyik: ha valamely valóban nincs anyag, akkor maga a forma, a meghatározás tartalma, a mivolt, a faj valósul meg. Következésképp ebben az esetben csak egy egyeddel van képviselve a mivolt. Így az angyalok, és így az Isten. Ebből viszont következik, hogy Istenben a mivolt ugyanaz ami a fennállás. De Isten egyszerűsége még gyökeresebb, mint a negyedik szakasz mutatja.

I 3, 4. Az itt mozgatott probléma: Isten mivolta azonos-e a létével, és Szent Tamás felelete az ő gondolatvilágában alapvető. Aki Szent Tamást meg akarja ismerni, annak bajos elmenni mellette.

A megértés kulcsa az előző szakasz értelmezésénél említett tétel: a létezés ténylegesség a merő mivolttal szemben; hisz a létezésbe való kihelyezés által ténylegesül az, ami mint léttartalom, mivolt vagy természet csak képességigileg létezik. Ebből közvetlenül következik a szenttamási három érv közös alapgondolata: Istenben a létezés nem lehet más mint a mivolt. Különben van létesülésének oka, és akkor Isten nem első ok. Ez pedig ellenmondásban van az istenérvek fő eredményével.

Az első érvnél Szent Tamás még megemlíti, hogy lehetne erre gondolni: a létezés esetleg *folyhat a lényegből*, mint folyik pl. az ember mivoltából,

De ennek ellenére jár, amit Hilárius mond (De Trinitate VII): «A lét Istennek nem járuléka, hanem a magaálló igazság». Ám aminek magánállása van Istenben, az az ő léte.

Feleletül azt kell mondani, hogy Isten nemcsak az ő mivolta, amint megmutattuk, hanem az ő léte is. Ez többféleképen mutatható ki. *Először* is: ami egy valón van s az ő mivoltán kívül esik, az szükségképen okozat. Mégpedig vagy a mivolt elvei okozzák, miként a fajból következő sajátosságokat, mint pl. a nevetőképesség következik az embervoltból ill. ennek elveiből; vagy pedig külső való okozza, mint pl. a víz melegét a tűz. Ha tehát egy dolog léte más mint az ő lényege, azt szükségképen okozza valami, vagy külső való vagy a dolog belső elvei. Ámde lehetetlen, hogy a létet kizárólag a mivolt belső elvei okozzák; mert egy dolog sem lehet egymaga az ő létezésének oka, ha egyáltalán okozott létezése van. Okvetlenül következik tehát, hogy aminek létezése más mint a mivolta, annak mástól okozott létezése van. Ezt azonban nem lehet mondani Istenről. Hisz őt első létesítő oknak állapítottuk meg. Ezért lehetetlen, hogy Istenben más legyen a létezés és más a lényeg. *Másodszor:* a létezés minden formai elv ténylegessége. Hisz a jóságot vagy emberséget nem állíthatjuk ténylegesnek, ha nem állítjuk létezőnek. Ebből következik, hogy a lényeg, mely más mint a létezés, úgy viszonylik a léthez, mint a képességiség a ténylegességhez. Minthogy azonban Istenben semmi képességiség nincs, amint fent megmutattuk (I 3, 1), ebből önként folyik, hogy nem más az ő mivolta mint a létezése. *Harmadszor:* ami nem maga a tűz, hanem ami csak tüzes, az a tűzben részesedik. Épen úgy aminek léte nem maga a lét, az a létben részesedik. Ámde hogy Isten maga az ő lényege, megmutattuk (I 3, 3). Ha tehát nem maga a léte, akkor nem az első lét. S ezt mondani képtelenség. Tehát Isten azonos a maga létével, nemcsak a maga mivoltával.

hogy az ember nevetős vagy beszélős (ezt nevezik sajátosságnak, proprium, l. Bölcselet 29. lap). Csakhogy a lényeg képességiségben van a létezéssel szemben. És azt már az első istenérv megmutatta, hogy képességességi lény nem tud cselekedni.

A lét mélyebb elemzése vezet bele a nehézségek kellő méltatásába is. Az első nehézség arra utal, hogy *a léthez nem lehet hozzáadni semmiféle meg-*

Sed contra est quod Hilarius dicit in VII de Trinit.: «Esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas». Id ergo quod subsistit in Deo, est suum esse.

Respondeo dicendum quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse. Quod quidem multipliciter ostendi potest. *Primo* quidem, quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut propria accidentia consequentia speciem, ut risibile quidem consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum a principiis tantum essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet igitur quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo: quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse et aliud eius essentia. *Secundo*, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae; non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit in eo aliud essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse. *Tertio*, quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem et non per essentiam. Non ergo erit primum ens; quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

határozást, amilyen pl. fa, ákácfa; ember, fehér ember. Hisz bármit adnánk hozzá, az már a lét fogalma alá esnék; az ákác is, a fehérség is lét. Csakhogy más dolog, ha a való mivolta nem «tűr» hozzáadást; és ez az Isten mivolta: Isten minden valóság foglalata. Megint más dolog, ha a lény mivolta egyszerűen nem kíván hozzáadást; ez az utóbbi az elmosódott, általános létfogalom.

Az első nehézségre tehát ezt kell felelni: ha valamihez nem történik hozzáadás, ezt kétféleképen lehet érteni. Az egyik eset, hogy a mivoltával együtt jár, hogy nem tűr hozzáadást; így pl. az «oktalan állat» mivoltához hozzátartozik, hogy okosság nélkül való. A másik eset, mikor hozzáadást nem tűr, mert ez nem tartozik a mivoltához; így pl. az «állat általában» okosság nélkül való, mert nem tartozik az általánosságban vett állat mivoltához, hogy van okossága; persze azt sem követeli a mivolta, hogy okosság nélkül való legyen. Nos, az első esettel jelzett hozzáadásnélküliség az Isten léte; a második esettel jelzett az általánosan vett lét.

A második nehézségre ezt kell felelni: a lét szót kétféle értelemben használjuk. Az első értelemben jelenti a létezés tényét, a második értelemben pedig az ítéletkötőt (a magyarban nem külön ige), amelyre rátapint az elme, mikor az állítmányt kapcsolja az alannyal. Az első értelemben meghaladja elménk fölérő képességét, mert nem tudja fölérteni Isten létét avagy lényegét; csakis a második értelemben hozzáférhető elménknek. Azt ugyanis felérjük, hogy igaz ez a tétel, amelyet Istenre nézve megfogalmazunk: Isten van; ezt ugyanis a műveiből tudjuk, amint fent kifejtettük (I 2, 2).

I 5, 1. *Vajjon a jó és a való azonos dolgok-e.* Feleletül azt kell mondani: a kettő azonos dolog s csak a meggondolásban különböznek. Ez kitűnik két gondolatmenetből: a jónak veleje ugyanis

Itt Szent Tamás szabatosan elutasítja 19. századi olasz katolikusok tévedését, az ontologizmust (l. Bölcselet 289. lap).

A második nehézség visszanyúlik az I 2, 1 nehézségére. Ha Isten léte az ő lényege, akkor meg is ismerhetjük. De Szent Tamás már az idézett helyen figyelmeztet, hogy ez a tétel: Isten van, önmagából érthető, de nem számunkra; Istenről meg tudjuk állapítani, hogy van, vagyis a létezést az ítéletkötő segítségével (est) össze tudjuk kapcsolni Istennel, amint az istenérvek megmutatták. De mi az Isten léte és mivolta, az már meghaladja elménket (Dogmat. I 304). Ő tehát itt azt a nagy meglátást pendíti meg, hogy Istenről és az észleleti dolgokról a létet nem azonos, hanem hasonló, analog értelemben mondjuk ki (Dogmat. I 315).

Még egyet. A tomisták és a Suarezt követő molinisták régóta vitatkoznak arról, hogy a konkrét valóban a lényeg és a létezés között valóságos

Ad primum ergo dicendum quod aliquid cui non fit additio, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione eius sit quod non fiat ei additio; sicut de ratione animalis irrationalis est, quod sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione eius quod sibi fiat additio; sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem; sed nec de ratione eius est ut careat ratione. Primo igitur modo esse sine additione est esse divinum; secundo modo esse sine additione est esse commune.

Ad secundum dicendum quod esse dupliciter dicitur: uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus, ut supra dictum est.

I 5, 1. *Utrum bonum differat secundum rem ab ente.* Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile; unde Philo-

különbség van-e vagy csak gondolati. Ebben a szakaszban Szent Tamás egy különböztetéssel oldja meg a kérdést: Istenben a kettő között egyáltalán nincs semmi különbség; minden más dologban valóságos a különbség; sőt mert Isten és a teremtmény különbségéről és Isten létének kérdéséről van szó, lehet azt mondani, hogy ebből a szempontból ez a tanítás alapvető (l. De Prado, de veritate fundamentali philosophiae christianae 1911).

I 5, 1. Ezt a szenttamási teologiára és bölcseletre alapvető tételt Szent Tamás a következő *lánckövetkeztetéssel* bizonyítja: a jó a kívánatos, a kívánatos a tökéletes, a tökéletes a tényleges, a tényleges a való. Tehát a való jó. Magáévá teszi Aristoteles meghatározását, mely a jónak alanyi jellemzékét emeli ki: jó az, ami kívánatos, amit mindenki kíván (nem kíván mindenki mindent, hanem mindenki valamit, és minden valaminek akad megkívánója); épúgy mint a szépet is Szent Tamás így határozza meg: szép az, aminek a látása tetszést kelt (quae visa placent; I 5, 4 ad 1).

De ennél az alanyi meghatározásnál nem áll meg; hanem kutatja, mi

abban van, hogy kívánatos; ezért Aristoteles is azt mondja (Eth. I 1): jó az, amit mindnyájan megkívánhatnak. Ámde nyilvánvaló, hogy valamely dolog annyiban kívánatos, amennyiben tökéletes. Mert minden való kívánja a tökéletességet. És annyiban tökéletes valami, amennyiben tényleges. Ebből nyilvánvaló, hogy annyiban jó valami, amennyiben való; a lét (való-ság) ugyanis minden dolog ténylegessége, amint kitűnik a fent mondottakból. Ebből következik, hogy a jó és a való azonos dolgok. Csakhogy a jó a kívánatosság szempontját emeli ki, és ezt nem teszi a való.

I 5, 3. *Vajjon minden való jó-e.* A harmadiknak így fogunk neki. Úgy tetszik, hogy nem minden való jó.

1. A jó hozzáád valamit a valóhoz, amint kitűnik a fent mondottakból. Ám ami hozzáád a valóhoz, annak körét szűkíti, mint pl. magánvaló, mennyiség, minőség s effélék. Tehát a jó is szűkíti a létet, és így nem minden való jó.

2. Semmiféle rossz nem jó, amint Izaiás is mondja (5, 20): «Jaj nektek, kik a rosszat jónak mondjátok és a jót rossznak». Ámde akárhány valót rossznak mondunk. Tehát nem minden való jó.

3. A jó a kívánatosnak jellegét viseli. Ámde az ősanyag nem hordja magán a kívánatosnak, hanem csak a megkívánónak jellegét. Tehát nincs meg benne a jó jellege, és így nem minden való jó.

az, ami kívánatos. És azt találja, hogy *a kívánatos a tökéletes.* Mert, úgy mond, minden való kívánja a maga tökéletesülését. Ez aristotelesi gondolat. Aristoteles ugyanis azt tanítja, hogy minden valóban mintegy csíraszerűen megvan az, amivé lennie kell. És ezt ő entelechiának nevezi, mert szerinte minden való magával hordja a célját *(ἐν-τελ-εχ-εία=ἐνέχει τὸ τέλος).* Ezt egy modern költő kissé szabadabban így fejezi ki:

> In jedem lebt ein Bild dess', was er werden soll.
> So lang er das nicht ist, wird nicht sein Friede voll.

Ezt a maga tökéletességét, a benne levő kezdetnek teljesedését kívánja, mintegy törekszik rá *(ὁρμᾶται,* ezért van a dolgokban a *ὁρμή)* s minthogy magától elérni nem tudja, más tökéletes valóknak magáévá tétele által kell azt megvalósítania. Ám tökéletes az, ami tényleges, ami «meg» van téve ,«per»fectum.

Ebből következik a tétel, amelynek kimondásában ez a fontos különbség szerepel: valóság szerint és ész ill. szempont szerint. A ház teteje és

sophus in I. Ethic. dicit quod bonum est «quod omnia appetunt». Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est in actu; unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens; esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem; sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.

I 5, 3. *Utrum omne ens sit bonum.* Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non omne ens sit bonum.

1. Bonum enim addit supra ens, ut ex dictis patet. Ea vero quae addunt supra ens, contrahunt ipsum, sicut substantia, quantitas, qualitas et alia huiusmodi. Ergo bonum contrahit ens; non igitur omne ens est bonum.

2. Praeterea, nullum malum est bonum. Isai.: Vae qui dicitis malum bonum et bonum malum! Sed aliquod ens dicitur malum. Ergo non omne ens est bonum.

3. Praeterea, bonum habet rationem appetibilis. Sed materia prima non habet rationem appetibilis sed appententis tantum. Ergo materia prima non habet rationem boni; non igitur omne ens est bonum.

alapja valósággal különbözik; a ház teteje és alapja magas vagy mély, aszerint, hogy honnan nézem. Ugyanaz a 12 lehet 3 . 4 és lehet 2 . 6. Való és jó ugyanaz a valóságban; de más-más meggondolással vagyis ész szerint, más-más szempontból mondjuk ugyanazt a dolgot valónak és jónak. Ezt a gondolatot egyetemesebb összefüggésbe állítja Szent Tamás a Quaest. disp. de ver. elején (l. 312. lap).

I 5, 3. Az e szakaszban képviselt szenttamási tétel az előzőből következik. Az egész *a nehézségek miatt érdemel figyelmet.*

A legelső nehézség, melyet már a közönséges ész is szembeszögez ennek a logikusan levezetett szenttamási tételnek, hogy minden lény jó: *vannak rossz dolgok* is (mikor prédikálta a pap, hogy Isten mindent jól csinált, púpos hallgatója odakiáltotta: nézze meg a hátamat). Szent Tamás megoldása Szent Ágostonnak a manicheusok ellen kovácsolt gondolatára támaszkodik: a rossz hiány. Minden való, amennyiben van, annyiban jó.

4. Aristoteles azt mondja (Metaph. III.), hogy a matematikában nincsen jó. Ámde a matematika tárgyai valók; különben nem volna lehetséges róluk tudomány. Tehát nem minden való jó.

Viszont ennek ellenére jár, hogy ami nem az Isten, mind Isten teremtménye, és mint ilyen jó, amint Szent Pál mondja (Tim. I 4, 4). Isten pedig a legfőbb jó. Tehát minden való jó.

Feleletül azt kell mondani, hogy minden, amennyiben van, jó. Minden való, amennyiben van, tényleges és így valamikép tökéletes. Hisz minden ténylegesség valami tökéletesség. Ám ami tökéletes, az a kívánatos és jó jellegét viseli, amint megmutattuk (I 5, 3). Ebből következik, hogy minden való, amennyiben van, annyiban jó is.

Az első nehézségre tehát ezt kell felelni: a magánvalóság, mennyiség, minőség és amit ezek tartalmaznak, szűkítik a valót, amennyiben átutalják egy miségbe avagy természetbe. De a jó hozzáadása nem ilyen, hanem a kívánatos, tökéletes szempontját adja hozzá, és ez kijár magának a valóságnak, akármilyen is a természete vagyis misége. Ezért a jó nem szűkíti a létet.

A másodikra azt kell felelni: semmiféle valót nem mondunk rossznak, amennyiben való, hanem amennyiben épen híjával van a valóságnak; az embert rossznak mondjuk, ha az erény valósága hiányzik benne; a szemet rossznak, ha híjával van az éleslátásnak.

A harmadikra ezt kell felelni: az ősanyag csak képességileg valóság, és így csak képességileg jó. A platonistákkal ugyan mondható az is, hogy az ősanyag nem-való, hiány. De mégis van valami része a jóban: t. i. megvan benne a jóhoz való igazítottság és reá való alkalmasság. Ezért is nem jár ki neki a kívánatosság, hanem a kívánás.

S csak annyiban rossz, amennyiben nincs meg, aminek ott kellene lennie; ez a hiány (privatio; szemben a merő tagadással, negatio, aminek nem is kell meglenni; pl. nem volna mondható hibásnak az az ember, akinek nem nőtt szárnya).

Ami Szent Tamás felsorolásában az első nehézség, azzal már találkoztunk. (128. lap). A *jó* hozzáad egy meghatározottságot a valóhoz, tehát *szűkíti körét*; ha azt mondom: arabs ló, már nem az összes lovakat mondom. A felelet az, hogy igen, az a hozzáadás, mely nemeket, fajokat vagy változato-

4. Praeterea, Philosophus dicit in III Metaphys.: «in mathematicis non est bonum». Sed mathematica sunt quaedam entia; alioquin de eis non esset scientia. Ergo non omne ens est bonum.

Sed contra, omne ens quod non est Deus, est Dei creatura. Sed omnis creatura Dei bona est, ut dicitur I ad Timoth. Deus vero est maxime bonus. Ergo omne ens est bonum.

Respondeo dicendum, quod omne ens, inquantum est ens, est bonum. Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum; quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet; unde sequitur, omne ens, in quantum huiusmodi, bonum esse.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia, quantitas et qualitas et ea, quae sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem seu naturam; sic autem bonum non addit aliquid super ens, sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse, in quacumque natura sit; unde bonum non contrahit ens.

Ad secundum dicendum, quod nullum ens dicitur malum in quantum est ens, sed in quantum caret quodam esse; sicut homo dicitur malus, in quantum caret esse virtutis; et oculus dicitur malus, in quantum caret acumine visus.

Ad tertium dicendum, quod materia prima, sicut non est ens nisi in potentia, ita nec bonum nisi in potentia. Licet secundum Platonicos dici possit, quod materia prima est non ens propter privationem adiunctam; sed tamen participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem vel aptitudinem ad bonum; et ideo non competit sibi quod sit appetibile, sed quod appetat.

kat tételez (pl. élő, eszes, gyors, tízméteres stb.), szűkíti a létet. De a jó maga a lét, csak külön szempontból tekintve.

A harmadik nehézség és megoldása megérthető abból, amit a 125. lapon mondottunk *az ősanyagról. Platon* követői azt mondják, hogy az ősanyag, amiből minden van, az üres tér, tehát voltaképen semmi. A térből az ősháromszög segítségével vannak megalkotva az elemek: a kockákból a föld, a tetraéderekből a tűz, az oktaéderekből a levegő, az ikoszaéderekből a víz.

Az utolsó nehézség azért érdemel figyelmet, mert arra utal, hogy *a matematikai tárgyak*, pl. egyenes, három, arány stb. nem létező, hanem

A negyedikre ezt kell felelni: a matematika tárgyai nem állnak fenn külön létezéssel. Ha ugyanis így állnának fenn, létezésük alapján megvolna bennük a jó. Hanem külön fennállnak az ész megfontolása szerint, amennyiben elvonjuk őket az anyagtól és a mozgástól; így elvonatkoztatjuk a céltól is, amely mozgató jellegű. Nincs is azon semmi megütköznivaló, hogy a merő ész szerinti lét nem rendelkezik a jónak jellegével. Hisz a való szempontja előbb van mint a jó szempontja, amint fent (I 5, 3) kimutattuk.

I 15, 1. *Vajjon vannak-e eszmék.* Minden nehézségnek ellenére jár, amit Szent Ágoston mond (Qq. LXXXIII, 46): «Akkora jelentősége van az eszméknek, hogy nem lehet bölcs, aki nem tud hozzájuk».

Feleletül azt kell mondani, hogy az isteni elmében okvetlenül kell tételezni eszméket. Az eszme görögül idea, latinul forma; ezért eszméken értjük a különféle dolgok formáit, amelyek a dolgokon kívül léteznek. Ám egy dolognak rajta kívül létező formája kettőre lehet jó: vagy arra, hogy mintája legyen annak a dolognak, amelynek formája, vagy hogy a megismerésnek legyen elve, amennyiben azt tanítjuk, hogy a megismerhető formája a megismerőben van. Mindkét szempontból okvetlenül kell tételezni az eszméket. Ez így bizonyítható: Ami nem véletlenül születik, abban mindben a forma a nemzés célja. Ámde a cselekvő csak úgy cselekszik a forma végett, ha benne megvan a forma mássa. Ez kétféleképen történhetik. Némely cselekvőben ugyanis a készülő dolog mássa a természeti lét módjára van meg. Igy azokban a valókban, amelyek a természet

merőben észlények. Ha t. i. az anyagban és mozgásban elvonatkozunk az anyagi dolgoktól és a mozgástól, kapjuk a számot és idomot. Ezzel Szent Tamás világosan utal a létrendek különbségére (l. Bölcselet 244 kk. lapok). Az eszmei létrendnek a többivel szemben külön jelleget tulajdonít (l. Bölcselet 280—1. lapok). A jót elismeri értéknek, hisz az értékeket tételező akarattal hozza összefüggésbe, és azzal, hogy külön szempontnak minősíti a léttel szemben, elismeri sajátos jellegét. Külön létrendiségét még nem látja meg (l. Bölcselet 244 kk. lapok).

I 15, 1. *Az eszmetan Platontól ered.* Ő vette észre először, és meglátása a bölcseletnek minden időre vezércsillaga lett, hogy az érzékelhető tünékeny

Ad quartum dicendum, quod mathematica non subsistunt separata secundum esse; quia si subsisterent, esset in eis bonum secundum ipsum esse ipsorum; sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum, prout abstrahuntur a motu et a materia; et sic abstrahuntur a ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconveniens quod in aliquo ente secundum rationem non sit ratio boni; cum ratio entis sit prior quam ratio boni, sicut supra dictum est.

I 15, 1. *Utrum ideae sint.* Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 83 Qq.: «Tanta vis in ideis constituitur, ut nisi his intellectis, sapiens esse nemo possit».

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere in mente divina ideas. Idea enim graece, latine forma dicitur; unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest: vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque necesse est ponere ideas. Quod sic patet. In omnibus enim quae non a casu generantur, necesse est esse formam finem generationis cuiuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi inquantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quisbusdam enim agentibus praeexsistit similitudo rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse

valók, pl. a kitavaszodás, a hervadó és pusztuló erdő, az állhatatlan emberi gondolkodás és akarás, a tovább siető habok fölött van rajtuk kívül ezeknek a tünékeny valóknak állandó eszméje: a fa, a víz, az ember, a boldogság, az igazság, a jóság eszméje, amit csak ésszel lehet meglátni. Hogyan vannak ezek és hogyan viszonylanak a tényleg létező dolgokhoz, azt ő nem tisztázta. Sokáig azt tanította, hogy az eszmék külön helyen vannak *(τόπος νοητός)*, mintegy szellemek. Születése előtt ezeket meglátta az ember; az érzékelhető dolgok láttára visszaemlékezik rájuk.

Aristoteles határozottan helytelenítette az eszméknek külön világban való létezését. Szerinte ezekről az emberekről és a különálló ember-eszméről

erejében cselekszenek, amint pl. az ember nemz embert, a tűz tüzet. Némelyekben pedig a megismerhető lét módjára van meg, azokban t. i., melyek az elme erejében cselekszenek. Igy a ház mássa előre megvan az építész elméjében. Ezt lehet aztán a ház eszméjének nevezni; hisz az építész iparkodik a házat arra a mintára építeni, amelyet elméjében megalkotott. Már most a világ nem véletlenül lett, hanem Istentől van, aki elméje által működik, amint alább (I 46, 1) kitűnik; az Isten elméjében tehát okvetlenül meg kell lenni a formának, amelynek hasonlóságára a világ alkotva van. Ez a bizonyság arra, hogy van eszme.

I 16, 3. *Vajjon az igaz és a való felcserélhető-e.* Feleletül azt kell mondani, hogy miként a jó a kívánatos szempontját emeli ki, így az igaz az ismeréshez való vonatkozást mondja. Ám minden lény annyiban megismerhető, amennyiben van. Ezért mondja Aristoteles (De anima III): a lélek valamilyen értelemben minden; t. i. az érzéklés és megismerés szempontjából. S ennélfogva miként a jó, úgy az igaz is a léttel felcserélhető. Hanem amint a jó a kívánatos szempontját emeli ki a léten, úgy az igaz az értelemhez való vonatkozást.

I 16, 4. *Vajjon a jó meggondolás szerint előbb van-e mint az igaz.* Feleletül ezt kell mondani: jóllehet a jó és igaz fennállás szerint

beszélni fölösleges és indokolatlan létkettőzés. Szerinte az eszme mint entelechia benne van a dolgokban, vagy mint a természetes fejlődés és működés ösztökéje és irányítója (l. 132. lap), vagy mint az értelmes lényekben az elme alkotó gondolata. Plotinos († 270 K. u.) a világ összes valóinak eszméit a Nous-ba, a világ lelkébe helyezte; Szent Ágoston pedig az Isten örök elméjébe és azonosította a Szentháromság második személyével, az Igével.

Ezt a tanítást átveszi Szent Tamás és világképe egyik alapjává teszi: a dolgok eszméje mint teremtő gondolat Istenben van, úgy mint pl. a ház gondolata az építészben. A teremtéskor ezeket az eszméket kétfélekép valósította meg: mint formákat, mintegy pecsétvéseteket rávetette a dolgokra (l. 124. lap), és az elmébe, elsősorban az emberibe, beleoltotta azt a képességet, hogy ezeket a formákat észbelileg magába vegye, mintegy eszében újraalkossa, és így az eszméket ismét odategye, ami igazi otthonuk, az értelembe.

I 16, 3. *Ami van,* amennyiben van, annyiban *megismerhető.* Ebből következik Szent Tamás tétele, melyet a többször említett Quaest. disp,

intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praeexsistit in mente aedificatoris. Et haec potest dici idea domus; quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad cuius similitudinem mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae.

I 16, 3. *Utrum verum et ens convertantur.* Respondeo dicendum quod sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem quantum habet de esse, intantum est cognoscibile. Et propter hoc in III. de Anima dicitur quod «anima quodammodo est omnia» secundum sensum et intellectum. Et ideo «sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum». Sed tamen sicut bonum addit rationem appetibilis super ens, ita et verum comparationem ad intellectum.

I 16, 4. *Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum.* Respondeo dicendum quod licet verum et bonum supposito convertantur cum ente, tamen ratione differunt. Et secundum hoc verum

de ver. I 1-ben is kifejt. Így tehát a való egy, jó, igaz (és szép, teszik hozzá az újabbak) a tételezésben felcserélhetők (szabad mondani: a való igaz; de azt is: az igaz jó, szép; a jó való stb.). Amint a későbbiek mondták: ezek egyetemes meghatározottságok, melyek a nemeken és fajokon túl oly messze nyúlnak, mint maga a lét — transcendentalia.

A híres aristotelesi tétel: «a lélek valamiképen minden», itt feltárja értelmét: az emberi lélek, az elme minden megismerhetőt megismerhet. Ámde a megismerhető az, ami van. Tehát a lélek mindennek megteremti magában értelmi mását s mintegy azzá válik, amit megismert; tehát valamiképp, azaz képességileg és elmeileg minden, ami van.

I 16, 4. Ebben a szakaszban Szent Tamás kimondja híres tételét az értelem primátusáról. Tehát az ú. n. *intellektualizmus* mellett foglal állást, szemben a franciskánusok, különösen Duns Scotus voluntarizmusával. Mikor most a liturgiai mozgalom (Guardini) a Logos, a személyes szentháromsági isteni Értelem elsőbbségéről szól, vagy M. Scheler az érzelem, ösztönösség, irracionale elsőbbségét hirdeti, csak bizonyságot tesz, hogy a Szent Tamástól megmozgatott probléma végigkíséri a gondolkodó emberiséget.

azonosak a léttel, a meggondolásban mégis különböznek. Ebből a szempontból, minden egyébtől eltekintve, az igaz előbb van, mint a jó. Ez két meggondolásból tűnik ki. Először is az igaz közelebb esik a valóhoz és ez előbb van, mint a jó. Az igaz ugyanis a valóra vonatkozik, minden melléktekintet nélkül és közvetlenül; a jó pedig a valónak azért jár ki, mert az tökéletes, befejezett valami, s ennyiben kívánatos. Másodszor pedig az ismerés természet szerint megelőzi a kívánságot. Ebből következik: minthogy az igaz az ismeréssel, a jó pedig a kívánsággal van vonatkozásban, észszerint az igaz megelőzi a jót.

I 22, 2. *Vajjon mindenre kiterjed-e az isteni gondviselés.* A másodiknak így fogunk neki. Úgy tetszik, hogy az isteni gond viselés nem terjed ki mindenre.

1. Ami ugyanis gondoskodás tárgya, nem lehet véletlen. Ha tehát Istennek mindenre van gondja, semmi sem esik véletlenül; a véletlen szerencsének és az esetlegesnek teljesen nyoma vész. De ez ellen tiltakozik az általános felfogás.

2. Minden bölcs előrelátó lehetőség szerint távoltart minden hiányt és bajt attól, aminek gondját viseli. Ám sok bajjal találkozunk a világban; tehát Isten vagy nem tudja megakadályozni és akkor nem mindenható, vagy pedig nem törődik mindennel.

3. Ami szükségkép történik, nem szorul előrelátásra és okosságra. Ezért Aristoteles szerint (Ethic VI. 5. 9. 11) is az okosság az esetlegességek helyes irányítása. Ezek lehetnek ugyanis megfontolás és kiválasztás tárgyai. Ámde a világon sok dolog szükségnek van alávetve; tehát nem minden esik gondviselés alá.

A tételt Szent Tamás két meggondolással bizonyítja: 1. Az igaz és a jó ugyan azonos a léttel, mintegy a létnek mint korsónak két füle, amellyel megfogja az ész és akarat két keze. Ámde az ész közvetlenül irányul a létre mint olyanra, mert hisz hivatása értelmi mássát alkotni. Ellenben a jó a létben a kívánatost fogja meg. A kívánatos pedig a valaminek hegyébe jön, legalább a gondolkodásban. 2. Az igazság azért is előbbrevaló, mert csak azt akarhatjuk, amit tudunk: nihil volitum, nisi praecognitum; was ich nicht weiss, macht mich nicht heiss.

Érdemes még észrevenni egy Szent Tamásnál gyakori különböztetést:

absolute loquendo prius est quam bonum; quod ex duobus apparet. Primo quidem ex hoc, quod verum propinquius se habet ad ens, quod est prius quam bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate; ratio autem boni consequitur esse, secundum quod est aliquo modo perfectum; sic enim appetibile est. Secundo apparet ex hoc quod cognitio naturaliter praecedit appetitum. Unde, cum verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum quam bonum secundum rationem.

I 22, 2. *Utrum omnia sint subiecta divinae providentia.* Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non omnia sint subiecta divinae providentiae.

1. Nullum enim provisum est fortuitum. Si igitur omnia sint provisa a Deo, nihil erit fortuitum, et sic perit casus et fortuna. Quod est contra communem opinionem.

2. Praeterea, omnis sapiens provisor excludit defectum et malum, quantum potest, ab his quorum curam gerit. Videmus autem multa mala in rebus esse. Aut igitur Deus non potest ea impedire, et sic non est omnipotens; aut non de omnibus curam habet.

3. Praeterea, ea quae ex necessitate eveniunt, providentiam seu prudentiam non requirunt; unde, secundum Philosophum in VI. Ethic. prudentia est recta ratio contingentium, de quibus est consilium et electio. Cum igitur multa in rebus ex necessitate eveniant, non omnia providentiae subduntur.

a valóság, fennállás, létmód tekintetében (re, supposito; substantia, az önálló létező való) azonosnak vallotta az igazat és jót; meggondolás, szempont szerint (ratione) különbözőnek tartotta.

I 22, 2. A gondviselést nem ismerték fel tisztán a legelső görög gondolkodók, az ú. n. legrégibb természetbölcselők: Thales, Anaximandros, Anaximenes, Herakleitos. Kifejezetten tagadta az eszes Demokritos († 370 K. e.), aki mindent atomok véletlen találkozásából magyarázott; Epikuros († 270 K. e.) követői is tagadták; kétségbevonták természetesen a skeptikusok a 3. században (az ú. n. középső akadémia) és késő unokájuk Cicero († 43 K. e.). Nem jól fogta fel a Szent Tamástól különben nagyrabecsült és sokban követett Maimonides Mózes († 1204); ez az itt említett rabbi

4. Aki magára van hagyva, arról nem lehet azt mondani, hogy egy fölöttevalónak gondviselése őrködik rajta. Ám Isten magárahagyja az embert, amint Sir. (15, 14) mondja: «Megteremtette Isten az embert kezdetben és saját belátására bízta, nevezetesen épen a rosszban, amint a Szentírás mondja (Zsolt. 80, 13): «Szívük vágyaira hagytam őket». Tehát nem minden esik Isten gondviselése alá.

5. Az Apostol azt mondja (Kor. I 9, 9), hogy Istennek nincs gondja az ökrökre, s ugyanez a meggondolás szól a többi oktalan teremtményre. Tehát nem minden esik az isteni gondviselés alá.

Ennek azonban ellenejár, amit a Bölcseség könyve mond (8, 1) a bölcseségről: «elér erejében egyik végtől a másikig és a mindenséget üdvösen igazgatja».

Feleletül azt kell mondani, hogy némelyek a gondviselést teljesen tagadták, mint pl. Demokritos és az epikureusok, akik azt mondották, hogy a világ csak úgy lett. Némelyek azt tanították, hogy csak a romolhatatlan valók esnek a gondviselés alá; a romlatag valóknak csak fajai, nem egyedei is; mint ilyenek ugyanis pusztulásra vannak szánva. Hivatkoznak Jóbra (22, 14): «felhők leplezik, és nem látja dolgainkat. Ő az ég szélén jár-kel». A romlatag valók sorából Mózes rabbi kiveszi az embereket kiváló elméjük miatt; más romlatag egyedekre nézve pedig követte az előbbi véleményt.

Ezzel szemben feltétlenül arra az álláspontra kell helyezkedni, hogy minden alá van vetve az isteni gondviselésnek, nemcsak általánosságban, hanem a részletekben is. Ezt így bizonyítjuk: minthogy minden cselekvő cél végett cselekszik, a hatások célra-rendelése pont olyan tágra terjeszkedik ki, amennyire kiterjed az első ok működése. Egy cselekvőnek műveiben csak úgy eshetik meg valamiről, hogy nincs célra rendelve, ha az eredmény más októl jön. Ám az Istennek mint első oknak hatékonysága minden létre kiterjeszkedik, nemcsak a faji elvekre, hanem az egyedi elvekre is, és nemcsak a romolhatatlan, hanem a romlatag valóknak elveire is. Ezért aminek bármilyen léte van, az szükségkép Istentől célra van rendelve, amint az Apostol mondja (Rom. 13, 1): «ami Istentől van, rendelve van». Ám a gond-

Moses). Ez ugyanis csak a romolhatatlan lényeket, azaz a csillagokat és az őket mozgató angyalokat akarta a gondviselésnek alávetni, no meg a fajokat; mintha t. i. Istennek gondja volna arra, hogy pl. egyáltalán legyenek

4. Praeterea, quicumque dimittitur sibi, non subest providentiae alicuius gubernantis. Sed homines sibi ipsis dimittuntur a Deo, secundum illud Eccli.: «Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui»; et specialiter mali, secundum illud: «dimisit illos secundum desideria cordis eorum». Non igitur omnia divinae providentiae subduntur.

5. Praeterea, Apostolus I Cor. dicit quod «non est Deo cura de bobus»; et eadem ratione de aliis creaturis irrationalibus. Non ergo omnia subsunt divinae providentiae.

Sed contra est quod dicitur Sap. de divina sapientia, quae «attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter».

Respondeo dicendum quod quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus et Epicurei, ponentes mundum esse factum casu. Quidam vero posuerunt incorruptitibilia tantum providentiae subiacere; corruptibilia vero non secundum individua, sed secundum species; sic enim incorruptibilia sunt. Ex quorum persona dicitur Iob: «nubes latibulum eius, et circa cardines caeli perambulat nec nostra considerat». A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses homines propter splendorem intellectus, quo participant; in aliis autem individuis corruptibilibus aliorum opinionem est secutus.

Sed necesse est dicere omnia divinae providentiae subiacere, non in universali, sed etiam in singulari. Quod sic patet. Cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicuius agentis aliquid provenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa praeter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia, non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad principia individualia, non solum incorruptibilium, sed etiam corruptibilium. Unde necesse est omnia quae habent quocumque modo esse, ordinata esse a Deo in finem, secundum illud Apostoli, Rom. 13.: «quae a Deo sunt, ordinata sunt». Cum igitur nihil aliud sit Dei providentia

kecskék, de már arra nincs gondja, hogy ezt a kecskét ne ragadja el az oroszlán.

viselés nem más, mint a dolgoknak ésszerű célra-rendelése, amint (az előző szakaszban) mondottuk. Minden, ami részesedik a létben, szükségkép alá van vetve a gondviselésnek. Ugyanígy fent (I 14, 2) megmutattuk, hogy Isten tudása mindenre kiterjed, az egyetemesre is, a részletekre is. Ám Isten ismerete úgy viszonylik a valókhoz, mint a mester ismerete alkotásaihoz, amint fent mondottuk. Ezért mindent szükségkép alávet a maga rendelkezésének épúgy, mint minden műalkotás alá van vetve a mester rendelkezésének.

Az első nehézségre tehát ezt kell felelni: más módon működik az egyetemes ok és megint más módon a rész-ok. A rész-ok rendelkezéséből esetleg kisiklik valami; nem úgy az egyetemes ok rendelkezéséből. A rész-ok rendelkezéséből ugyanis úgy csúszhatik ki valami, hogy más rész-ok gáncsot vet neki; mint mikor a tűzvésznek gátat vet a víz hatékonysága. Mivel mármost az összes rész-okok alá vannak vetve az egyetemes oknak, lehetetlen bármely hatásnak kibújni az egyetemes ok rendelkezése alól. Amennyiben tehát egy hatás valamely rész-ok rendelkezése alól kibújik, mondható véletlennek, esetlegesnek; tehát tekintettel a rész-okokra beszélünk így; de ugyanezt irányítottnak mondjuk az egyetemes okra való tekintettel, mert ennek rendelkezése alól nem bujhatik ki; épúgy mintha két szolga találkozik egy helyen, az nekik lehet véletlen, de gazdájuktól irányított; mert tudva és szándékkal küldte őket egy helyre úgy, hogy az egyik ne tudjon a másikról.

A második nehézségre ezt kell felelni: egészen máskép van a sora annak, aki egy dolognak, egy részletnek viseli gondját, és más annak, aki az egészet irányítja. Az egyesnek és a résznek gondozója ugyanis gondoskodása tárgyától lehetőség szerint távoltart minden hiányt; de az egyetemes intéző megengedhet egy bajt a részletekben, hogy ne kockáztassa az egésznek javát. Ugyanígy a pusztulások és hiányok a természet részleges területeinek ellenére járhatnak; az egyetemes természetnek azonban tervében vannak, amennyiben ami az egyiknek baj, a másiknak, sőt esetleg az egész természetnek is jó; az egyiknek pusztulásával jár a másiknak keletkezése, s így a

Szent Tamás állásfoglalása, érvelése, nehézség-megoldása rendkívül világos és tartalmas. Isten, az első és egyetemes ok létesített és célra irányít mindent; az egyetemesre, tehát a fajokra is, minden egyesre is van gondja.

quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est, necesse est omnia, inquantum participant de esse, intantum subdi divinae providentiae. Similiter etiam supra ostensum est quod Deus omnia cognoscit, et universalia et particularia. Et cum cognitio eius comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificiata, ut supra dictum est, necesse est quod omnia supponat suo ordini, sicut omnia artificiata subduntur ordini artis.

Ad primum ergo dicendum quod aliter est de causa universali et de causa particulari. Ordinem autem causae particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causae universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causae particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impedientem; sicut lignum impeditur a combustione per actionem aquae. Unde, cum omnes causae particulares concludantur sub causa universali, impossibile est aliquem effectum ordinem causae universalis effugere. Inquantum igitur aliquis effectus ordinem alicuius particularis causae effugit, dicitur esse casuale vel fortuitum, respectu causae particularis; sed respectu causae universalis, a cuius ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum. Sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis quantum ad eos, est tamen provisus a domino, qui eos scienter ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.

Ad secundum dicendum quod aliter est de eo qui habet curam alicuius particularis, et de provisore universali. Provisor enim particularis excludit defectum ab eo quod eius curae subditur, quantum potest; sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliqua particularia accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturae universalis, inquantum defectus unius cedit in bonum alterius vel etiam totius universi; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne im-

Itt elven értjük betű szerint azt, ami eleve, előbb van, vagyis azokat az egyszerű létmozzanatokat, melyek az egyetemesnek is, a részeknek is alapját teszi. Ez az első és második nehézségnek és megoldásának is sarkallója: aki

faj fennmaradása. Mivel mármost Isten az egész létnek gondozója, az ő gondviselésével együttjár, hogy bizonyos bajokat megenged az egyes dolgokban és a részletekben csak azért, hogy az egyetemesnek, a világnak igazi java kárt ne valljon. Ha ugyanis minden bajnak útját állná, sok jótól elesnék a világegyetem; nem volna ugyanis élete az oroszlánnak, ha sok állatnak nem volna halála; nem volna a vértanúk állhatatos tűrése, ha nem volna a zsarnokok üldözése. Ezért mondja Szent Ágoston (Ench. XI) is: «A mindenható Isten nem tűrne meg semmi rosszat a műveiben, ha nem volna annyira mindenható és jó, hogy a rosszból is jót hozhat ki». Úgy látszik, ép ez a most meggondolás tárgyául szolgált két nehézség indította és irányította azokat, kik az isteni gondviselés alól kivonták a romlatag valókat, melyek területén találhatók a véletlen és a rossz.

A harmadik nehézségre ezt kell felelni: az ember a természetnek nem alkotója, hanem a maga javára használja a természet dolgait, élete és erényei területén. Isten azonban a természet szerzője; tehát erre is kiterjed gondviselése. S úgy látszik, ez a meggondolás vezette azokat, kik a természet folyását kivonták az isteni gondviselés alól és anyagi szükségességnek vetették alá, mint Demokritos és a régi természetbölcselők.

A negyedik nehézségre ezt kell felelni: ha a mindenható Isten az embert magára hagyta, azzal nincs kizárva az isteni gondviselésből, hanem arra történik utalás, hogy az embernek nincs eléjetűzve egyirányú cselekvés, mint a természet valóinak; ezek ugyanis csak lendítés alatt állnak és más irányozza célra; maguk nem adnak maguknak lökést és maguk nem irányítják magukat célra mint az eszes teremtmények szabadakaratuk által, amellyel fontolnak és kiválasztanak. Ezért jellemzően van mondva: «őt saját belátására bízta». Mivel azonban maga a szabad elhatározás is Istenre megy vissza mint első okra, ezért a szabad tettek is mindenképen az isteni gondviselésnek vannak alávetve. Az ember gondoskodása ugyanis Isten gondviselése alá esik, mint a rész-ok az egyetemes ok alá. Az emberek közül Isten az igazaknak valami kiválóbb módon viseli gondját mint az istenteleneknek, amennyiben nem engedi, hogy

az egészet intézi, az egész kedvéért a részekben megtűrhet bajokat; pl. a vezérkari főnök máskép ítéli meg és intézi a csapatok hadi mozdulatait

pediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo; non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; neque esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus in Enchirid: «Deus omnipotens nullo modo sineret aliquod malum esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo». Ex his autem duabus rationibus quas nunc solvimus, videntur moti fuisse, qui divinae providentiae subtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur casualia et mala.

Ad tertium dicendum quod homo non est institutor naturae; sed utitur in operibus artis et virtutis ad suum usum rebus naturalibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria, quae ex natura proveniunt. Ad quae tamen se extendit providentia Dei, qui est auctor naturae. Et ex hac ratione videntur moti fuisse, qui cursum rerum naturalium subtraxerunt divinae providentiae, attribuentes ipsum necessitati materiae; ut Democritus et alii Naturales antiqui.

Ad quartum dicendum quod in hoc quod dicitur Deum hominem sibi reliquisse, non exluditur homo a divina providentia; sed ostenditur quod non praefigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus; quae aguntur tantum, quasi ab altero directae in finem, non autem seipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturae rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur et eligunt. Unde signanter dicit, «in manu consilii sui.» Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur; providentia enim hominis continetur sub providentia Dei, sicut causa particularis sub universali. Hominum autem iustorum quodam excellentiori modo Deus providentiam habet quam impiorum, inquantum non permittit circa eos evenire aliquid, quod finaliter impediat eorum salutem; nam «diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum», ut dicitur Rom. Sed ex hoc ipso quod impios non retrahit a malo culpae, dicitur eos dimittere. Non tamen ita, quod totaliter ab eius providentia excludantur; alioquin in

mint az alantas tisztek és közlegények vagy épen a laikusok (lásd Dogmat. I 477—85 l.).

olyasmi essék meg velük kapcsolatban, ami végleg megakadályozza üdvözülésüket: mert «az Istent szeretőknek minden javukra válik» mint az Apostol mondja (Rom. 8, 28). S ép mert az istenteleneket nem rántja vissza a rossztól vagyis a bűntől, mondják azt, hogy magukra hagyja őket, de nem ám úgy, hogy mindenestül Isten gondviselésében kiesnek; különben a semmibe omlanának, ha az ő gondviselése nem tartaná fenn őket. S úgy látszik, ez a meggondolás vezette Cicerót (De divinat. III), aki a mérlegelés tárgyául szolgáló emberi dolgokat kivonta a gondviselés alól.

Az ötödik nehézségre ezt kell felelni: Mivel az eszes teremtmény a szabadakarat útján tetteinek ura, amint mondottuk (I 19, 10), különös módon van alávetve az isteni gondviselésnek; amennyiben t. i. valami beszámítható neki vétkül vagy érdemül, és kap érte valamit mint büntetést vagy jutalmat. S ebben az értelemben az Apostol a gondviselés alól kivonja az ökröket. De nem abban az értelemben, hogy az oktalan teremtmények egyedei nincsenek alárendelve az isteni gondviselésnek, amint Mózes rabbi gondolta.

I 23, 1. *Vajjon az emberek előre vannak-e rendelve (predestinálva) Istentől.* Feleletül azt kell mondani, hogy Isten az embereket előrerendeli. Minden dolog ugyanis alá van vetve az isteni gondviselésnek, amint fent kimutattuk (I 22, 2). Ám a gondviseléshez hozzátartozik a dolgokat célra rendelni, amint szintén mondottuk (I 22, 1). Kétféle már most az a cél, amire Isten rendeli a teremtményeket. Az egyik meghaladja a teremtett természet arányait és képességeit; ez a cél az örök élet, Istennek színről-színre-látása. Ez minden teremtmény természetének messze fölötte van, amint megmutattuk (I 12, 4). A másik cél a természettel arányban áll; a teremtmény arra el tud jutni természetének erőivel. Már most amit egy való nem tud elérni természetének erőivel, arra másnak kell odalendíteni; amint pl. a nyilat a nyilas lendíti a célra. Ezért, ha pontosan akarunk beszélni, azt kell mondanunk, hogy az eszes teremtményt, mely az örökéletre általában fogékony, Isten oda

I 23, 1. Az előrendelés nem más mint az Isten gondviselése az ember természetfölötti rendeltetésére vonatkozólag. Örök életre általában van az emberben rátermettség, hisz a lelke halhatatlan szellem. De hogy ez az

nihilum deciderent, nisi per eius providentiam conservarentur. Ex hac autem ratione videtur motus fuisse Tullius, qui res humanas, de quibus consiliamur, divinae providentiae subtraxit.

Ad quintum dicendum quod, quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actus, ut dictum est, speciali quodam modo subditur divinae providentiae; ut scilicet ei imputetur ad culpam vel ad meritum, et reddatur ei aliquid ut poena vel praemium. Et quantum ad hoc, curam Dei Apostolus a bobus removit. Non tamen ita quod individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses aestimavit.

I 23, 1. *Utrum homines praedestinentur a Deo.* Respondeo dicendum quod Deo conveniens est homines praedestinare. Omnia enim divinae providentiae subiacent, ut supra ostensum est. Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est. Finis autem ad quem res creatae ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem; et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae est supra naturam cuiuslibet creaturae, ut supra ostensum est. Alius autem finis est naturae proportionatus, quem scilicet res creata potest contingere secundum virtutem suae naturae. Ad id autem ad quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire, oportet quod ab alio transmittatur; sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde proprie loquendo rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa. Cuius quidem transmissionis ratio in Deo praeexistit; sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam. Ratio autem alicuius fiendi in mente actoris existens, est quaedam praeexistentia rei fiendae in eo. Unde ratio praedictae transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae, praedestinatio nomina-

örök élet Isten színe-látása, az meghaladja természetünket. Oda nem jutunk el, ha Isten oda nem lendít. S mert Isten öröktől tudja és akarja, amit időben tesz, azt kell mondani: mindezt előrendeli. Az előrerendelést tehát katolikus szempontból nem lehet tagadni. Ami nehézségek és elferdítések itt vallás-erkölcsi szempontból származhatnak, azoknak Szent Tamás szintén szemébe néz (442. lap ; vesd hozzá Dogmatika II 11—79).

átviszi, mintegy átlendíti. Ennek az átlendítésnek elgondolása az Istenben öröktől előre megvan, amint megvan benne a világ célrarendelése. Ép ez az, amit gondviselésnek ismertünk meg. Ámde a létrejövés elgondolása a létesítőben, lehet mondani, a létrejövő dolgok előrelétezése őbenne. Ezért az eszes teremtmények az örökéletre való imént jelzett átlendítésének elgondolása az előrerendelés nevét viseli; rendelni ugyanis annyi mint küldeni. Ebből kitűnik, hogy az előrerendelés tárgy tekintetében a gondviselésnek egy mozzanata.

I 25, 3. *Vajjon Isten mindenható-e.* Feleletül azt kell mondani: Mindnyájan egy értelemmel vallják, hogy Isten mindenható. De a mindenhatóság okát megjelölni nem könnyű. Kétség támadhat ugyanis arról, mit foglal magában ez az állítás: Isten mindent megtehet. De ha jól szemébe nézünk a dolognak, azt találjuk, hogy a tehetség lehetségre irányul; következésképen amikor azt mondjuk, hogy Isten mindent megtehet, nagyon helyesen azt értjük: megtehet mindent, ami lehetséges.

A lehetségesnek Aristoteles szerint (Metaph. V 12) két értelme van. Először is lehetséges az, amire a tehetség futja; így pl. ami az ember tehetségének hatalmában van, arra azt mondjuk, hogy az embernek lehetséges. De nem lehet nyilván azt mondani, hogy Isten azért mindenható, mert mindent megtehet, ami a teremtménynek lehetséges; az ő hatalma ugyanis többre terjed. Ha pedig azt mondja valaki: Isten mindenható, mert megtehet mindent, ami lehetséges az ő tehetségének, körben jár; hisz azt mondja: Isten mindenható, mert megtehet mindent, amit megtehet. Nem marad tehát más, mint Istent mindenhatónak mondani, mert megtehet mindent, ami föltétlenül lehetséges; s ez a lehetség második értelme. Föltétlenül lehetségesnek vagy lehetetlennek mondunk ugyanis valamit az eszmék vonatkozása alapján. Lehetséges az, ahol az állítmány nem mond ellen az alanynak; pl. hogy Sokrates ül; föltétlenül lehetetlen pedig, amiben az állítmány ellenemond az alanynak, pl. az ember ló.

I 25, 3. Az érvelés itt világos és nyomos: mindenható az Isten, mert mindent megtehet. Mindenki azt teheti meg, ami lehetséges neki. Ám lehet-

tur; nam destinare est mittere. Et sic patet quod praedestinatio, quantum ad obiecta, est quaedam providentiae pars.

I 25, 3. *Utrum Deus sit omnipotens.* Respondeo dicendum quod communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentiae assignare difficile videtur. Dubium enim esse potest quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur Deum omnia posse. Sed si quis recte consideret, cum potentia dicatur ad possibilia, cum Deus dicitur omnia posse, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur.

Possibile autem dupliciter dicitur, secundum Philosophum, in V. Metaphys. Uno modo per respectum ad aliquam potentiam; sicut quod subditur humanae potentiae, dicitur esse possibile homini. Non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilia naturae creatae; quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilia suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae; hoc enim non erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quae potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem possibile vel impossibile aliquid absolute ex habitudine terminorum; possibile, quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum.

séges kétféle van: a viszonylagos vagyis ebben az esetben lehetséges, amire valaminek kiterjed a hatalma. Ha csak erre ügyítünk, voltaképen körben mozgunk (mire terjed ki a hatalom? Ami lehetséges. Mi lehetséges? Amire kiterjed egy valónak hatalma). A másik az abszolút módon, feltétlenül lehetséges: amiben nincs ellenmondás (l. Bölcselet 287. lap).

A hatalomnak, tehetésnek, ható-ságnak gyökere egy tehetség, képesség, melyet a tevékenység emel ténylegességre. A tevékenységnek és így közvetve a tehetségnek is a feltétlenül lehetséges dolgok közül egy körülhatárolt kerület a sajátos tárgya, még pedig a maga természetének megfelelőleg. Mást tehet az ember mint az ökör, mást az ökörszem vagy az eledelül

Észbe kell már most venni, hogy minden való magához hasonlót hoz létre. Ezért minden cselekvőtehetségnek megfelel egy lehetséges valami mint sajátos tárgya, híven ahhoz a cselekvéshez, amelyen alapszik a cselekvő tehetség; így pl. a melegítő képességet a melegíthető létre vonatkoztatjuk mint sajátos tárgyára. Már most az isteni valóság az isteni tehetség gyökere, s ez a végtelen lét; ez nincs a létnek egy körzetére korlátozva, hanem az egész lét minden tökéletességét magában hordja. Ebből következik: ami egyáltalán a lét jellegét hordja, a föltétlen lehetségek körébe tartozik, amelyekre való tekintettel Istent mindenhatónak mondjuk. Ám a lét jellegével semmi sincs ellentétben, kivéve a nemlétet. A föltétlen lehetség eszméjével, tehát az isteni mindenhatóság körzetével is, ellenmondásban van, ami a létet és nemlétet egyszerre állítja. Ez aztán nem tartozik az isteni mindenhatóság alá, nem mintha az isteni mindenhatóság fogyatékos volna, hanem mert ebben nincs meg sem a tehetésnek sem a lehetségesnek jellege. Ami tehát ellenmondást nem tartalmaz, ama lehetségek körzetében benne van, amelyre nézve Istent mindenhatónak mondjuk. Ami pedig ellenmondást tartalmaz, nem tartozhatik az isteni mindenhatóság körébe; egyszerűen azért, mert nincs meg benne a lehetség jellege. Ez oknál fogva helyesebb azt mondani, hogy az ilyen nem jöhet létre, mint azt, hogy Isten nem hozhatja létre. Ez nem is jár ellenére az angyal szavának, aki azt mondja (Luk. 1, 37): «Istennél nem lehetetlen semmiféle ige»; ami ugyanis ellenmondást tartalmaz, nem mehet ige számba. Azt ugyanis semmiféle elme nem tudja megfogalmazni.

Miután letárgyaltuk azt, ami az isteni valóság egységére tartozik, most azzal kell foglalkoznunk, ami az istenségben a személyek háromságára vonatkozik. S mert a személyek különbözőségét az eredés vonatkozásai tételezik, a tanítás rendje szerint bővebben kell tárgyalni 1. az eredésekről, 2. a vonatkozásokról és 3. a személyekről.

szolgáló fű. Minden való a léttartalmára szabott tehetséggel rendelkezik. Isten léttartalmának nincsen korlátja, az végtelen. Tehát tehetségének sem, s ezért mindenható.

Mindenhatóságának nem szab határt, hogy a lehetetlent nem tudja

Est autem considerandum quod, cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet possibile ut obiectum proprium secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa; sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium obiectum ad esse calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul. Hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae; sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur; quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur quod non possunt fieri, quam quod Deus non potest ea facere. Nec hoc est contra verbum Angeli dicentis: «non erit impossibile apud Deum omne verbum». Id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest id concipere.

Consideratis autem his quae ad divinae essentiae unitatem pertinent, restat considerare de his quae pertinent ad trinitatem personarum in divinis. Et quia personae divinae secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinae primo considerandum est de origine sive de processione, secundo de relationibus originis, tertio de personis.

megtenni. Mert a lehetetlen voltaképen semmi. Épúgy mint a bűn erkölcsi semmi, amennyiben az örök erkölcsi törvény előtt nem áll helyt. Szent Tamás itt is mint sokszor másutt (pl. az előző szemelvényben 143. l. Rom. 13, 1) a Szentírás általánosan elterjedett latin fordításának a szavaival érvel. Ezek nem mindig, az említett esetekben sem (l. a mostani szakaszban idézett Luk. 1, 37) vágnak össze a magyar fordítással, mely jobbadán az eredetire van tekintettel.

I 27, 4. *Vajjon a Szeretet eredése az isteni valóságban nemzés-e.* Feleletül azt kell mondani: a Szeretet eredését az isteni valóságban nem szabad nemzésnek mondani. Ez nyilvánvaló lesz előttünk, ha észbevesszük az értelem és akarat között fennforgó különbséget. Az értelem ugyanis úgy ténylegesül, hogy a megismert dolog az értelembe a maga hasonlósága szerint vonul be; az akarat nem úgy ténylegesül, hogy az akarat az akart dologhoz hasonul, hanem hogy hajlik az akart dolog felé. Az az isteni eredés, amelyet értelmi módon gondolunk el, a hasonlóság jellegét hordja; és ennyiben lehet mondani, hogy a nemzés jellegével rendelkezik. Hisz minden való magához hasonlót nemz. Amit az akarat módjára fogunk fel, abban nem a hasonlóság szempontját nézzük, hanem inkább az indítás és lelki megmozdulás szempontját. Ezért amely eredés a Szeretet mintájára van az istenségben, annak határpontja nem ered úgy mint a Fiú, hanem inkább úgy mint a Lélek, a lehellet. A lehellés ugyanis bizonyos életmegmozdulást és életindítást jelez, amint mondjuk is, hogy valaki a szeretettől van indítva és sarkalva valaminek megtevésére.

Az isteni személyekről való megfontolás után vizsgálnunk kell a teremtményeknek Istentől való eredését. Ez a vizsgálat három dologra terjeszkedik ki; még pedig: 1. a teremtmények létrehozása; 2. különbözősége; 3. fenntartása és kormányzása.

I 45, 7. *Vajjon meg kell-e találnunk a teremtményekben a Szentháromság nyomait.* Feleletül ezt kell mondani: Minden hatás ábrázolja a maga okát; de különféleképen. Némely hatás ugyanis csak az ok okságát ábrázolja, de nem egyúttal a formáját, mint pl.

I 27, 4. Amit Szent Tamás ebben a szakaszban mozgat, jellemző az ő hittudományára. A hitből tudjuk, hogy a második isteni személy, a Fiú, nemzett, ellenben a harmadik isteni személy, a Szentlélek sem nem teremtett, sem nem nemzett, hanem lehelt (Dogm. I 413 kk.). Ő most felteszi a kérdést, mely már Origenest foglalkoztatta: mi ennek az oka; mit szól hozzá az elme? Kiindulása, hogy az a szentháromsági eredés, mellyel a Fiú származik az Atyától, értelmi folyamat, amellyel pedig a Szentlélek származik az Atyától és Fiútól, akarati folyamat (I 27). Már most az értelem úgy ténylegesül, azaz az értelem az által ért, «gondol egyet», hogy a dolgokat úgy gondolja el,

I 27, 4. *Utrum processio amoris in divinis sit generatio.* Respondeo dicendum, quod processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cuius evidentiam sciendum est quod haec est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem; voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quamdam inclinationem in rem volitam. Processio igitur quae attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis, et in tantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quae attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. Et ideo, quod procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum vel ut filius, sed magis procedit ut spiritus; quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio significatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum.

Post considerationem divinarum personarum, considerandum restat de processione creaturarum a Deo. Erit autem haec consideratio tripartita; ut primo consideretur de productione creaturarum; secundo de earum distinctione; tertio de conservatione et gubernatione.

I 45, 7. *Utrum in creaturis sit necesse inveniri vestigium Trinitatis.* Respondeo dicendum quod omnis effectus aliqualiter repraesentat suam causam, sed diversimode. Nam aliquis effectus repraesentat solam causalitatem causae non autem formam eius, sicut

amint vannak, vagyis a dolgok hasonlóságát veszi be és a szerint alakul. Ellenben az akarat nem úgy ténylegesül, azaz akar valamit, hogy hasonlóvá válik, hanem, hogy az akart dolog felé indul, hajlik. Minthogy a nemzés hasonló valók létesítésére irányul («csak sast nemzenek a sasok, és nem szül gyáva nyulat Núbia párduca»), az isteni akarati folyamattal valósult Szentlélek nem mondható nemzettnek (Dogm. I 419 kk.).

I 45, 7. Ha Szent Tamás keresi a Szentháromság nyomait és képét a teremtésben, feltételezi, hogy a kinyilatkoztatásból már ismeretes a Szentháromság. Hit nélkül ugyanis, merőben az ész világánál, a világból nem

a füst ábrázolja a tüzet. És ilyenfajta, úgy látszik, a nyom ábrázolása is. A nyom ugyanis utal arra, hogy itt átment valami, de nem mondja meg, milyen volt az. Némely hatás pedig ábrázolja az okot formája szerint is, mint pl. a felgyulladt tűz a gyujtó tüzet, egy Merkurius-szobor Merkuriust. S ez a kép ábrázolása. Már most az isteni személyek eredését az értelem és akarat működésének módjára fogjuk fel, amint fent megmutattuk (I 24), mert a Fiú úgy ered, mint az értelemben a gondolat (igéje), a Szentlélek pedig, mint az akaratból a szeretet (ujjongása). Az eszes teremtményekben tehát, amelyekben van értelem és akarat, megtaláljuk a Szentháromságnak képszerű ábrázolását, amennyiben benne találunk megfogalmazott gondolatot, azaz igét és előtörő szeretetet.

Azonban az összes teremtményekben megtaláljuk a Szentháromság nyomszerű ábrázolását. Minden teremtményben akad ugyanis olyan mozzanat, amelyet egy isteni személyre kell visszavezetni mint okra. Minden teremtmény ugyanis fennáll a létezésében, formát hord másában, amely fajba utalja és rendelve van máshoz. Amennyiben létező magánvaló, ábrázolja a létesítő okot és elvet, és ezzel rámutat az Atyára, aki maga elv, de nincsen elvtől. Amennyiben pedig formát és fajt képvisel, az Igét ábrázolja; hisz a mű formája a mester formáló eszméjétől ered. Amennyiben pedig rendbe van iktatva, ábrázolja a Szentlelket mint Szeretetet. Hisz a hatásnak valamihez való odarendelése a teremtő akarat és szeretet műve.

Ezután külön-külön vizsgálat tárgyává kell tenni a testi és szellemi teremtmény különbözőségét. És pedig először is a merőben szellemi teremtményt, amelyet a Szentírás angyalnak nevez, azután a merő testi teremtményt és végül a testből és szellemből összetett teremtményt, az embert.

nyithatunk rá a Szentháromságra; a bölcselet nem bizonyítja a Szentháromságot. De ha a hitből tudjuk, hogy Isten Szentháromság és benne az Atya elvtől nem származó elv, a Fiú az Atyától születik mint a megfogalmazott gondolat születik az értelemben és a Szentlélek az Atyától és Fiútól lehelődik mint a szeretet lihegése, felujjongása keletkezik az akaratban, akkor fel tudjuk ismerni, hogy a Szentháromság képe ott van az eszes teremtményekben. Hisz Szent Ágoston De Trinitate c. híres művében onnan emelte ki. Sőt minden

fumus repraesentat ignem; et talis repraesentatio videtur esse repraesentatio vestigii; vestigium enim demonstrat motum alicuius transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repraesentat causam quantum ad similitudinem formae eius, sicut ignis generatus ignem generantem et statua Mercurii Mercurium; et haec est repraesentatio imaginis. Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis, sicut supra (I 27) dictum est. Nam Filius procedit ut verbum intellectus, Spiritus sanctus ut amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio Trinitatis per modum imaginis, inquantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens.

Sed in creaturis omnibus invenitur repraesentatio Trinitatis per modum vestigii, inquantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua quae necesse est reducere in divinas personas sicut in causam. Quaelibet enim creatura subsistit in suo esse et habet formam, per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quaedam substantia creata, repraesentat causam et principium; et sic demonstrat personam Patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quamdam formam et speciem, repraesentat Verbum, secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repraesentat Spiritum sanctum inquantum est amor; quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis.

Post haec considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturae; et primo de creatura pure spirituali, quae in Scriptura sacra angelus nominatur; secundo de creatura pure corporali; tertio de creatura composita ex corporali et spirituali, quae est homo.

teremtmény hirdeti a Szentháromság nyomát, amennyiben minden teremtmény léte ráutal az Atyára, aki nem-lett lét; minden dolog valaminő, és misége vagyis a benne kifejezésre jutó faji gondolat utal az Igére, aki az Atya örök személyes gondolata; és mindennek más dolgokra való odarendeltsége (pl. az anyag az élethez, a Föld a csillagokhoz van rendelve) a Szentlélekre utal. Rendezni ugyanis az akarat, gondoskodás, szeretet dolga (l. Dogm. I 431 k. 445 k, 455 kk.).

I 52, 3. *Vajjon több angyal megfér-e egy helyen.* A harmadiknak így fogunk neki. Úgy tetszik, hogy több angyal ellehet egyszerre ugyanazon a helyen. Több test nem lehet egyszerre ugyanazon a helyen, mert egy már betölti a helyet. Ámde az angyalok nem töltik be a helyet; csakis a test tölti be a helyet, hogy ne legyen üres, amint kitűnik Aristotelesből is (Phys. IV 6, 1 (2); 7, 1). Tehát több angyal lehet egyszerre több helyen . . .

Feleletül azt kell mondani, hogy két angyal nincs egyszerre egy helyen. Ennek pedig az az oka, hogy egy és ugyanannak a dolognak közvetlenül két teljes oka nem lehet. Ez nyilvánvaló lesz előttünk, ha akármit ragadunk ki az okok területéről. Egy ugyanis bármely dolognak a közvetlen formája, és egy a közvetlen mozgató, jóllehet távolabbi mozgató több lehet. Nem lehet ezzel szemben ellenvetni, hogy hiszen a hajót többen vontatják; mert azok közül a vontatók közül egy sem teljes mozgató; hisz mindegyiknek ereje külön-külön nem futja mozgatásra, hanem mindnyájan együtt kitesznek egy mozgatót, amennyiben mozgató erejük összegeződik. Ebből következik: az angyal azáltal van valahol, hogy azt a helyet tökéletes elfoglaló való módjára az ő erejével közvetlenül átjárja, amint mondottuk (I 52, 3); ezért egy helyen egyszerre csak egy angyal lehet.

Az első nehézségre tehát ezt kell felelni: több angyal nem azért nem fér egy helyen, mert betöltik a helyet, hanem amint fent kifejtettük más okból . . .

I 76, 1. *Vajjon az értelmi elv a testtel úgy egyesül-e mint formája.* Az elsőnek így fogunk neki. Úgy tetszik, hogy az értelmi elv nem

I 52, 3. Ebben a szakaszban foglal Szent Tamás állást abban a kérdésben, mellyel Voltaire óta szokás gúnyosan kipellengérezni a skolasztikát, hogy milyen szőrszálhasogató kérdésekkel foglalkozik: hány angyal fér el egy tűhegyen?

Ez a fogalmazás erősen célzatos. Így egy skolasztikus sem állította fel. Hanem igenis, a kinyilatkoztatás is tanítja, Szent Tamás az észből is valószínűvé teszi (I 50, 1), hogy vannak merő szellemi valók. Minthogy a testi valókat, mint már Descartes jól látta, alapvetően jellemzi a kiterjedtség és ennélfogva a helyfoglalás, nagyon is megokolt a kérdés: ha az angyalok szellemek és ezért nem kiterjedtek, foglalhatnak-e mégis helyet, és ennélfogva tüzetes vizsgálat ahhoz a problémához is eljut: egy helyet foglalhat-e el több

I 52, 3. *Utrum plures angeli possint simul esse in eodem loco.* Ad tertium sic proceditur. Videtur quod plures angeli possint simul esse in eodem loco. Plura enim corpora non possunt esse simul in eodem loco, quia replent locum. Sed angeli non replent locum, quia solum corpus replet locum, ut non sit vacuum, ut patet per Philosophum in IV Physic. Ergo plures angeli possunt esse in uno loco . . .

Respondeo dicendum, quod duo angeli non sunt simul in eodem loco. Et ratio huius est quia impossibile est quod duae causae completae sint immediate unius et eiusdem rei. Quod patet in omni genere causarum; una enim est forma proxima unius rei, et unum est proximum movens, licet possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus trahentibus navem, quia nullus eorum est perfectus motor, cum virtus uniuscuiusque sit insufficiens ad movendum; sed omnes simul sunt loco unius motoris, inquantum omnes virtutes aggregantur ad unum motum faciendum. Unde, cum angelus dicatur esse in loco per hoc quod virtus eius immediate contingit locum per modum contingentis perfecti, ut dictum est, non potest esse nisi unus angelus in uno loco.

Ad primum ergo dicendum, quod plures angelos esse in uno loco non impeditur propter impletionem loci, sed propter aliam causam, ut dictum est . . .

I 76, 1. *Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma.* Ad primum sic proceditur. Videtur quod intellectivum prin-

angyal. Ez van legalább olyan jelentős kérdés merő tudományos szempontból, mint pl. ez a kérdés: mi történik, ha két fénysugár találkozik.

Szent Tamás *állásfoglalása* ez: az angyal mint merő szellem nem foglal helyet. De valamikép mégis foglalhat; de nem úgy mint a testek: kiterjedtség, szétrakottság formájában, hanem mert mint szellemnek van ereje a kiterjedtség hatását is kelteni, és ezért erejének kifejtése által (per contactum virtutis) hathatja át a helyet. De épen mert nem mint a testek, részeiknek egymásmellérakottságával foglalják el az angyalok a helyet, hanem azt erejükkel betöltik és áthatják, nem nyujtanak lehetőséget arra, hogy ugyanakkor ugyanezt a helyet más angyal is betöltse és áthassa erejével (Szent Tamás tanulságos angyaltanára nézve l. Dogm. I 490 kk.).

I 76, 1. Szent Tamás ebben a szakaszban állást foglal abban, az egész embertudományra nézve alapvető kérdésben: test és lélek milyen vonatkozás-

mint formája egyesül a testtel. Aristoteles ugyanis azt mondja (De anima III 4; v. h. Thom. in Ar. l. 7), hogy az értelem különálló és semmiképp nem anyagi ténylegesség, tehát nem egyesülhet a testtel mint annak formája.

Feleletül azt kell mondani: okvetlenül kell vallani, hogy az értelem vagy helyesebben az értelmes tevékenység elve (= az értelmi lélek) a test formája. Mert hiszen azt mondjuk a cselekvő való formájának, ami által elsődlegesen cselekszik; így az egészség az, ami által a test elsődlegesen egészségesedik, és a tudomány az, ami által a lélek elsődlegesen tud, és ezért az egészség a test formája és a tudomány a lélek formája. Ennek pedig az az oka, hogy minden lény csak annyiban cselekszik, amennyiben ténylegességben van; következésképen minden való azáltal cselekszik, ami által ténylegességben van. Ámde nyilvánvaló, hogy a lélek az az elsődleges valami, ami által a test él. S minthogy az élet különféle tevékenységekben nyilvánul az élők különféle fokain, a lélek az, ami által elsődlegesen viszünk végbe bármely életműködést. A lélek ugyanis az első, ami által táplálkozunk, érzéklünk, mozgunk; és ugyancsak, ami által elsődlegesen értünk. Tehát a test formája az az elv, amely által elsődlegesen értünk, akár elmének mondja valaki, akár értő léleknek. Így érvel Aristoteles (De anima II 11, 12; hozzá Thom in Ar. l. 12). Ha valaki nem azt vallja, hogy az értelmi lélek a test formája, az elé a feladat elé van állítva, hogy megmagyarázza: az értelmi tevékenység mikép lesz ennek a konkrét embernek a tevékenysége. Hisz mindenki közvetlenül megéli, hogy ő maga az, aki ért...

ban vannak egymással. Az ő felelete Aristoteles álláspontja, mely szerint a test ősanyagával a lélek egyesül mint lényegadó forma (forma substantialis), úgy hogy a lélek az, amely ért és akar s egyúttal a testnek adja a létet, életet, jelleget. Ebből következik, hogy test és lélek a legbelsőbb kölcsönhatásban vannak. Mások máskép gondolják; de azok nem jó nyomon járnak (l. Bölcseet 487 kk. lapok).

Szent Tamás a maga tételének két bizonyságát adja: az elsőt meríti a forma rendeltetéséből. T. i. a forma adja a merőben szenvedőleges anyaggal szemben a ténylegességet, actus-t. Már pedig ebből pattannak ki elsődlegesen a tevékenységek mint az egészségből az egészségesedés és az egészséges cselekedetek, a tudományból a tudományos megnyilatkozások. (Egészség

cipium non uniatur corpori ut forma. Dicit enim Philosophus in III De anima, quod intellectus est separatus, et quod nullius corporis est actus. Non ergo unitur corpori ut forma . . .

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma eius cui operatio attribuitur; sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia est forma quodammodo animae. Et huius ratio est, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operatur unumquodque horum operum vitae, est anima. Anima enim est quo primum nutrimur et sentimus et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis. Et haec est demonstratio Aristotelis in II De anima. Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio, quae est intelligere, sit huius hominis actio. Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit . . .

és tudomány nem lényeget adó formák, hanem csak a már meglevő valónak közelebbi meghatározásai: non formae substantiales, sed formae accidentales).

A második érv érvel a fajosító jellegből, vagyis abból a metafizikai mozzanatból, amely a nemből fajt csinál, tehát pl. az élőlényből embert. Szent Tamás világos fejtegetése magyarázat nélkül érthető, jóllehet a teljes itt le nem közölt szakasz az ellenkező nézetekkel és érvekkel behatóan foglalkozik. Itt csak a legjelentősebb jön szóba: az értés biztosan nem anyagi működés (l. Bölcselet 478 kk. lapok); tehát a léleknek szerepe nem lehet kizárólag testi. Ez Aristotelesnek világos tanítása: az értő elv annyira nem az anyagból és a többi természetből ered, hogy kívülről (katolikus igazság szerint a teremtő Istentől), az «ajtó» felől, θύραθεν, kellett jönnie. Ma már sok, nem keresztény filozófus is ünnepli ezt a felfogást.

Jelentős Szent Tamás megoldása: a lélek benn is gyökerezik a testben azáltal, hogy emberivé teszi, informálja (in-forma-t corpus), de ki is mered belőle, ép nem merül ki a test informálásában; ténylegesítő tevékenysége

Ez az egység, fejtegeti tovább Arist. (De an. III) az *értelmi képben* megy végbe. Ennek ugyanis kettős az alanya; az egyik a befogadó értelem, a másik pedig a képzeleti közképek, amelyek a test érzéklő szerveiben keletkeznek. Tehát az értelmi kép útján folytatódik bele a befogadó értelem a konkrét embernek a testébe . . .

Tételünk következik az ember faji jellegéből is. Minden dolognak természetét ugyanis a tevékenysége mutatja. Ámde az embernek mint embernek sajátos tevékenysége az értés és értelmesség; ezáltal haladja meg ugyanis az összes állatokat. Innen van, hogy Aristoteles is (Eth. X 7, 1) ebben a tevékenységben mint az ember sajátos tevékenységében látja az ember végső boldogságát. Ebből szükségkép következik, hogy minden való attól kapja faji jellegét, ami jellegzetes faji tevékenységének elve. Hisz minden egyes való a sajátos formájától kapja a faji jellegét. Következik tehát, hogy az értő elv az ember sajátos formája . . .

Az első nehézségre eszerint azt kell felelni, amit Aristoteles mond (Phys. II 2, 2): az utolsó természeti forma, a természetbölcselő voltaképeni tárgya, az emberi lélek külön valami ugyan, de testben. Ezt azzal bizonyítja, hogy az ember teste által nemzi az embert, persze a Nap közreműködésével. Külön valami az értőtehetsége szempontjából; hisz az az értelem nem valami testi szerv tehetsége, miként a látóképesség a szem tehetsége. Az értés ugyanis olyan cselekedet, amelyet nem fejthet ki testszerv miként a látást. De mégis a testben van maga a lélek, amelynek az értelem a tehetsége, a test formája és az emberi nemzés határpontja. Ezért mondja Aristoteles, hogy az értelem külön valami, mert nem valami testi szerv képessége.

I 79, 3. *Vajjon kell-e cselekvő értelmet tételezni.* Feleletül ezt kell mondani: Platon véleménye szerint nem forog fenn semmi szükség

által informál, szellemi képessége által ért (Caietanus). Ennek a belső egységnek érdekes következménye az, amely Aristoteles és Szent Tamás értelmi képtanában jut kifejezésre, amint ezt Szent Tamás I 118, 2 tüzetesebben kifejti (l. következő magyarázat).

Ez a sajátos kettősség mélyebb metafizikai igazságra utal: az emberi *nemzés* ugyan csak a testre irányul, hisz a lelket mint merő szellemet csak Isten teremtő tevékenysége hozhatja létre (l. Bölcselet 561. lap). De mert

Hanc autem unionem Commentator dicit esse per speciem intelligibilem. Quae quidem habet duplex subiectum: unum scilicet intellectum possibilem, et aliud ipsa phantasmata quae sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori huius vel illius hominis . . .

Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanae. Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere; per hanc enim omnia alia animalia transcendit. Unde Aristoteles in lib X Ethic. in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur quod est huius operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma . . .

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in II Physic, ultima formarum naturalium ad quam terminatur consideratio philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia. Quod ex hoc probat; quia «homo ex materia generat hominem, et sol». Separata quidem est secundum virtutem intellectivam; quia virtus intellectiva non est virtus alicuius organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi; intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est, inquantum ipsa anima cuius est haec virtus, est corporis forma et terminus generationis humanae. Sic ergo Philosophus dicit in III De anima, quod intellectus est separatus, quia non est virtus alicuius organi corporalis.

I 79, 3. *Utrum sit ponere intellectum agentem.* Respondeo dicendum, quod secundum opinionem Platonis nulla necessitas erat

ezt a testet nemzi, mely mivoltánál fogva ennek a léleknek befogadására van rendelve, mégis az emberi nemzés a testből és lélekből összetett ember-valóra irányul. Az emberi nemzésnél a Nap közreműködését azért említi Szent Tamás, mert Aristoteles szerint (és végelemzésben ma is ezt tartjuk) a Földön minden változás a Naptól jön.

I 79, 3. Ez a szakasz egy jelentős rész abból az elméletből, amelyet Szent Tamás Aristoteles nyomán az ismeretfolyamatról alkot. Szerintük

cselekvő értelmet tételezni a végből, hogy valami tényleg megérthető legyen, legfeljebb arra, hogy a megérthetőség világosságát nyujtsa, mint majd lejebb kifejtjük (I 79, 4). Platon ugyanis azt tanította, hogy a természeti dolgok formái anyag nélkül állnak fenn. Ennek következtében magukban érthetők; hisz az által érhető el valami az értelemmel, hogy anyagtalan. S ezeket eszméknek, ideáknak mondotta. Sőt tovább ment és azt is tanította, hogy az ezekben való részesedés által kap formákat az anyag is a végből, hogy a természeti valók nemek és fajok szerint alakuljanak, és formákat kap értelmünk is a végből, hogy a nemekről és fajokról tudomást szerezzen.

Viszont Aristoteles azt tanította (Metaph. III 2, 1. 8, stb.), hogy a tapasztalati dolgok formái nem állnak fenn anyag nélkül. Ámde az anyagban levő formák mint ilyenek nem fogadhatók be az értelembe. Ebből az is következik, hogy az érzéki dolgok mivolta avagy formája, megértésünk közvetlen tárgya, nem fogadható be mint ilyen ténylegességben az értelembe; hisz mind csak képességiségben van a befogadó értelemre nézve. Ámde a képességiségből ténylegességbe csakis ténylegességben levő való által emelhető valami, mint pl. az érzéklő képesség is a tényleg érzékelhető által

ugyanis a megismerés azáltal valósul, ténylegesül, hogy a megismerő képesség az ismeret-tárgy és tartalom által teljesül. Az ismeret-tárgy és -tartalom ugyanis a maga mását kép alakjában belevetíti az ismerő tehetségbe, és azáltal ezt működésbe hozza. Igy létrejön az ismerőképességben a megismert dolog mása, olyanformán mint a fényképlemezen a lefényképezett tárgy mása, képe.

Az érzéki megismerés pl. egy torony látása, egy kiáltás hallása úgy jön létre, hogy érzéklés által a dolog a maga érzéki képét érzéki benyomás alakjában létrehozza az érzéklő tehetségben. Sok hasonló érzéklés létrehoz egy kissé elmosódott közképet *(phantasma)*, pl. torony, ének, olyanformán mint sok családtagnak egymásra vetített fényképe adja a tipikus családi képet (Galton). Az érzéklés sajátos tárgya tehát érzéki valóság (sensibile). Az angyalok nem rendelkeznek érzékszervekkel. Az ő sajátos ismerettárgyukat a merő szellemi, csak értelemmel felfogható dolgok (intellegibile) szolgáltatják. Az ember test-szellemi mivoltának megfelelően sajátképen csak az érzéki dolgokra irányulhat, amennyiben azok értelemmel felfoghatók: obiectum proprium intellectus humani est intelligibile in sensibili. Ám az

ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu, sed forte ad praebendum lumen intelligibile intelligenti, ut infra dicetur. Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere et per consequens eas intelligibiles esse, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu quod est immateriale; et huiusmodi vocabat species sive ideas; ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari, ad hoc quod individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus, et intellectus nostros ad hoc quod de generibus et speciebus rerum scientiam haberent.

Sed quia Aristoteles lib. III Metaphysic. non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia, formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu: sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus,

érzéki dolgok mint olyanok idegenek az értelemtől mint szellemi tehetségtől; nem arányosak vele. *Ha igaza volna Platonnak*, és az érzéki dolgok eszméi, pl. a fa, az ember, magukban is fennállnának, nyomban létre tudna jönni a kapcsolat az értelem és a tárgyak között, hisz az értelem mint olyan nem az érzéki valókra irányul, hanem az általuk képviselt eszmére, a mivoltra, fajra vagy fogalomra.

Minthogy Aristoteles szerint ez az eszme nem áll fenn külön, hanem csakis az érzéki dolgokban valósul, az ember Sokratesben, a fa ebben a diófában stb., azért csak úgy érintheti meg az értelmet, ha előbb valamiképen kiemelődik az érzéki valóba való beágyazásából, és az értelem számára láthatóvá válik, ami benne értelmi: a mivolt, az eszme. Ezért fel kell venni az értelemben egy Isten-indította külön erőt, a cselekvő értelmet, az *intellectus agens*-t, amelynek az a szerepe, hogy az érzéki dolgokból kiemelje és az értelem számára láthatóvá tegye az értelmi vonásokat, olyanformán, mint a hagymalével fehér papírosra vetett írás csak úgy válik olvashatóvá, ha gyertyaláng fölé tartjuk. Az így kiemelt és a szellem számára láthatóvá tett eszme, a species intelligibilis már most közvetlenül belenyomodhatik az értelembe mint species impressa, és az értelem mint szellemi képesség általa tényleges-ségre emelhető, egy tényleges gondolatot, species expressa-t alkothat magá-

emelkedik ténylegességre. Tehát az értelem részéről kellett egy olyan erőt tételezni, amely a dolgokat tényleg érthetőké teszi azáltal, hogy mivoltukat elvonatkoztatja anyagi állapotuktól. Ezért kell tételezni a cselekvő értelmet.

I 83, 1. *Vajjon az embernek van-e szabadakarata.* Az elsőnek így fogunk neki. Úgy tetszik, hogy az embernek nincs szabadakarata. Akinek szabad az akarata, azt teszi, amit akar. Az ember azonban nem teheti azt, amit akar. Azt mondja ugyanis Rom. (7, 19): «nem a jót cselekszem, amelyet akarok, hanem amit nem akarok, a rosszat azt teszem». Tehát az embernek nincs szabadakarata. . . .

Feleletül azt kell mondani, hogy az embernek van szabadakarata, különben hiábavaló volna a tanács, buzdítás, tilalom, jutalom, büntetés. Ez akkor lesz világossá, ha fontolóra vesszük, hogy némely valók ítélet nélkül cselekszenek, mint pl. a kő, amely lefelé esik és hasonlóképen más értelem nélkül való dolgok. Mások ítélet alapján cselekszenek, de nem szabad ítélet alapján, mint pl. az oktalan állatok. A bárány ugyanis mikor a farkast meglátja, úgy ítél, hogy előle futnia kell. De ítélete nem szabad, hanem természeti; mert hisz nem összevetés alapján ítél, hanem valami természeti ösztön alapján. Ugyanezt kell mondanunk más állatról is.

De az ember szabad ítélet alapján cselekszik. Hisz ismerőerejével ítél úgy, hogy valamit kerülnie kell vagy meg kell valósítania. De épen mert ez az ítélet nem természetes ösztönből van, amely pont erre az egy cselekedetre indít, hanem az értelem meghányás-vetése alapján, ezért szabad ítélettel cselekszik, amely többre irányulhat. Az esetleges valók tekintetében ugyanis az értelemnek módja nyílik az ellenkezőkre is, amint kitűnik a dialektikai érvelésekből is és a szónoki rábeszélésekben. Ámde az erre vagy arra a dologra irányuló cselekvési lehetőségek esetlegesek. Ezért a rájuk vonatkozó értelmi ítélet többre vonatkozhatik és nincs egyre rögzítve. S ennyiben az

ban. Ebben a mozzanatban az értelem szenvedőleg viselkedik, mint értelmi behatás befogadására alkalmas képesség: intellectus possibilis.

Hogy itt mély problémák lappanganak, minden gondolkodó megérezte; és nevezetesen Kant figyelemre méltó, bár teljesen sikertelen kísérletet tett a skolasztikusokéhoz hasonló elmélet felállítására (l. Bölcselet 92 kk.).

quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus ; et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.

I 83, 1. *Utrum homo sit liberi arbitrii.* Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non sit liberi arbitrii. Quicumque enim est liberi arbitrii, facit quod vult. Sed homo non facit quod vult; dicitur enim Rom.: «Non enim quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum illud facio». Ergo homo non est liberi arbitrii...

Respondeo dicendum, quod homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae.

Ad huius autem evidentiam considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio, sicut lapis movetur deorsum, et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero, sicut animalia bruta; iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio et non libero; quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat, et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium.

Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia; et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est.

I 83, 1. Szent Tamás itt azt a jelentős megállapítást teszi, hogy az akarat szabadsága a szellemi természetű értelemben gyökerezik. Ez ugyanis arra képesít, hogy a szó szoros értelemben vett ítéletet alkossunk. Az ítélet ugyanis mindig általános állítmánnyal rendelkezik, tehát nincs egyhez kötve és rögzítve mint az állat ösztönös állásfoglalása, hanem ellenkező lehetséget hagy nyitva; pl. ha azt ítélem, hogy a tudományoskodás jó, nyomban felmerül bennem a velejáró vesződség, a nyomában járó felfuvalkodottság, és

ember szükségkép szabadakaratú, merőben azon az alapon, mert értelmes.

Az első nehézségre tehát ezt kell felelni: amint fent mondottuk (a szakasz törzsében): az érzéki vágyóképesség engedelmeskedik ugyan az észnek, mégis ellenkezhetik vele, amennyiben rendetlenül vágyódik valamire, amit az ész tilalmaz. Tehát jó az embernek, ha nem vágyódik az ész ellenére; jó, ha nem teszi, még ha akarná is. Igy mondja ezt Szent Ágoston is (Ctra Iulian. III 26).

I 105, 6. *Vajjon Isten cselekedhetik-e valamit a valókban gyökerező rend ellen.* Feleletül ezt kell mondani: Minden októl valamilyen rend árad a hatásaira; hisz minden ok elv jellegű. Ha tehát több az ok, többféle lesz a rend is. S ezek egymás alá vannak rendelve, miként az okok is egymás alá vannak rendelve. És nem a felsőbb ok van az alsóbb alá rendelve, hanem fordítva. Példát nyújt erre az emberi élet: a házirend függ a családatyától, aki a város rendje alá van foglalva, amely a város elöljárójától származik; ez viszont a király rendelkezése alatt áll, és a király rendben tartja az egész államot.

Ha tehát a valók rendjét abból a szemszögből nézzük, amint az első októl függenek, úgy az Isten a valókban gyökerező rend ellen nem cselekedhetik. Hisz ez annyit jelentene, hogy a saját előretudása vagy akarata vagy jósága ellen cselekednék. De ha a valók rendjét úgy tekintjük, amint valamely másodrendű októl függ, akkor kitűnik, hogy Isten cselekedhetik a természet rendje ellen. Hisz a másodrendű okokra támaszkodó rendnek nincs alávetve, hanem ellenkezőleg az, mint tőle eredő, neki van alávetve — nem a természet kényszerűsége, hanem az akaratnak szabad választása által. Ő tudott volna más rendet alkotni; tehát ha akar, ennek a tényleg megállapí-

ebből a szempontból ezt az ítéletet is formálhatom: a tudománnyal való foglalkozás mégsem jó. Lehet vitatni, hogy a kultúra jobbá teszi az embert; lehet Rousseau-val az ellenkezőt is bizonyítani («dialektikai» érvelés). Lehet a «fölséges» népet rábírni, hogy tapsoljon Caesar gyilkosainak és egy óra mulva halálra keresse őket (szónoki rábeszélés; l. Shakespeare Caesar-ját).

I 105, 6. Szent Tamás a csoda lehetőségét (ez van ugyanis kérdésbe téve) a különböző okok és az általuk tételezett rendek rangfokozatából vezeti

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare consupiscendo contra illud quod ratio dictat. Hoc ergo est bonum quod homo non facit cum vult, scilicet non concupiscere contra rationem, ut Glossa Augustini ibidem dicit.

I 105, 6. *Utrum Deus possit facere aliquid praeter ordinem rebus inditum.* Respondeo dicendum, quod a qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus, cum quaelibet causa habet rationem principii; et ideo secundum multiplicationem causarum multiplicantur et ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut et causa continetur sub causa. Unde causa superior non continetur sub ordine causae inferioris, sed e converso; cuius exemplum apparet in rebus humanis; nam ex patrefamilias dependet ordo domus, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit a civitatis rectore, cum et hic contineatur sub ordine regis a quo totum regnum ordinatur.

Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest; si enim contra rerum ordinem faceret, sic faceret contra suam praescientiam aut voluntatem aut bonitatem. Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere praeter ordinem rerum; quia ordini secundarum causarum ipse non est subiectus, sed talis ordo ei subicitur quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim et alium ordinem rerum instituere; unde et potest praeter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit; puta, agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus, ad quos causae secundae non se extendunt. Unde et Augustinus dicit Contra Faustum, quod «Deus contra solitum cursum naturae

le. Szerinte a teremtett dolgok, a másodrendű okok alkotják a természet rendjét; Isten mint első ok valamennyi fölött áll, tehát nélkülük is alkothat, pl. kenyeret szaporíthat búzaföldek szaporítása nélkül, és tud olyat is tenni, amire a teremtett okok hatásköre egyáltalán nem terjed ki, pl. a csillagot Betlehem fölé irányítani. A csodák a természet rendje szempontjából kivételek, de Isten szempontjából megegyeznek a legfelsőbb törvénnyel, az ő törvényével (l. Dogm. I 65—79).

tott rendnek ellenére is cselekedhetik; akár úgy, hogy a másodrendű okok okozatait létrehozza a másodrendű okok mellőzésével, akár úgy, hogy olyan hatásokat létesít, melyekre a másodrendű okok hatóképessége nem terjed ki. Ezért mondja Szent Ágoston is (Ctra Faustum XXVI 3): «Isten néha a természet megszokott rendje ellen cselekszik; de akkor sem cselekszik a legfőbb törvény ellen, mert nem cselekszik önmaga ellen».

I 107, 1. *Vajjon az egyik angyal beszél-e a másikkal.* Az elsőnek így fogunk neki. Úgy tetszik, hogy az egyik angyal nem beszél a másikkal.

1. Gergely azt mondja (Mor. XVIII 48), hogy a feltámadás után az egyik gondolatát a másik elől nem rejti majd el a testiség vaskossága. Tehát még kevésbbé lesz rejtve az egyik angyal gondolata a másiktól. Ám mi más a beszéd, mint kinyilvánítani más előtt, amit valaki titkon elméjében hord? Tehát nincs annak helye, hogy az egyik angyal a másikkal beszéljen.

2. A beszéd kétféle: belső, amelyen valaki önmagával beszél, és külső, amelyen valaki mással beszél. A külső beszéd érzéki jel által történik t. i. hanggal, intéssel vagy taglejtéssel, mint pl. nyelvvel vagy ujjal; ez természetesen az angyalnál szóba sem jöhet; tehát az egyik angyal nem beszél a másikkal.

3. A beszélő felserkenti a hallgatót, hogy beszédjére figyeljen. De nem lehet elgondolni, hogy az angyal miképen serkent fel mást figyelésre; nálunk ugyanis ez érzéki jellel történik. Tehát az angyal nem beszélhet mással.

De viszont ennek ellenére jár, amit az Apostol mond (Kor. I 13, 1): «ha emberek vagy angyalok nyelvén szólok».

Feleletül azt kell mondani, hogy az angyaloknak van valamilyen beszédjük; hanem azt jól mondja Gergely (Mor. II 7): «itt helyén van, hogy elménk a testi beszéd módja fölé emelkedjék és a legbensőségesebb beszédnek bensőbb, finomabb és ismeretlen módjaira ügyítsen». Hogy tehát a végére járjunk annak, mikép beszél az egyik angyal a másikkal, fontolóra kell vennünk, amit fent (I 82, 4) a lélek

I 107, 1. Szent Tamás itt rendkívül világosan és kikezdhetetlen logikával tárgyalja azt a híres kérdést: hogyan beszélnek egymással az angya-

facit; sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit».

I 107, 1. *Utrum unus angelus alteri loquatur.* Ad primum sic proceditur. Videtur quod unus angelus alteri non loquatur.

1. Dicit enim Gregorius, Mor. lib. XVIII quod in statu resurrectionis «uniuscuiusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondet». Multo igitur minus mens unius angeli absconditur ab altero. Sed locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente. Non igitur oportet quod unus angelus alteri loquatur.

2. Praeterea, duplex est locutio: interior, per quam aliquis sibi ipsi loquitur, et exterior, per quam aliquis loquitur alteri. Exterior autem locutio fit per aliquod sensibile signum, puta voce vel nutu vel aliquo corporis membro puta lingua vel digito, quae angelis competere non possunt. Ergo unus angelus alteri non loquitur.

3. Praeterea, loquens excitat audientem ut attendat suae locutioni. Sed non videtur per quid unus angelus excitet alium ad attendendum; hoc enim fit apud nos aliquo sensibili signo. Ergo unus angelus non loquitur alteri.

Sed contra est quod dicitur I Cor. 13: Si linguis hominis loquar et angelorum.

Respondeo dicendum, quod in angelis est aliqua locutio. Sed, sicut dicit Gregorius, II Moral. «Dignum est ut mens nostra qualitatem corporeae locutionis excedens ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimae suspendatur». Ad intelligendum igitur qualiter unus angelus alii loquatur, considerandum est, quod sicut supra diximus, cum de actibus et potentiis animae ageretur, voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter. Primo quidem habitualiter vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit, X De Trinit.; secundo autem ut in actu consideratum vel conceptum; tertio ut ad aliud relatum. Manifestum est autem, quod de primo gradu in secundum transfertur

lok. Levezetéséből kitűnik, hogy angyali nyelvről csak átvitt értelemben beszélhetünk: amit az angyal mással akar közölni, azt elgondolja. Erről a

képességeiről és ténylegességeiről mondottunk, t. i. hogy az akarat indítja működésre az elmét. Már most az érthető az értelemben háromféleképen lehet. Először is készségben avagy emlékezésben, amint Ágoston mondja (De Trin. XIV 6, 7); másodszor ténylegességben elgondolva; harmadszor másra vonatkoztatva. Ámde az első fokból a másodikba nyilván az akarat parancsa viszi át az érthető dolgot. Hisz ezért van mondva a készség meghatározásánál: «melyet használ az ember, amikor akarja». Hasonlóképen a harmadik fokra is az akarat visz át; az akarat vonatkoztatja ugyanis az elme gondolatát másra, vagy valaminek megtevésére vagy más számára való nyilvánításra. Már most, mikor az elme odafordul a gondolathoz, amely készségben megvolt, hogy tényleg elgondolja, önmagával beszél; ezért is mondjuk a gondolatot belső igének. Pusztán azáltal, hogy az angyali elme gondolatát az angyali akarat nyilvánítás végett odavonatkoztatja a másik angyalra, az egyik angyal gondolata ismeretessé válik a másik előtt. Hiszen ez a beszéd: a maga gondolatát más előtt nyilvánítani.

Az elsőre tehát azt kell felelni, hogy elménk belső gondolatát bennünk két lakat is tartja zár alatt. Először is maga az akarat az elme gondolatát vissza tudja tartani, vagy kifelé irányíthatja; s ennyiben csak Isten tudja meglátni, hogy mit gondol az ember, az Apostolnak szavai szerint (Kor. I 2, 11): «ki tudja az emberek közül az ember dolgait, ha nem az ember lelke, amely őbenne van». A második lakat pedig a test vaskossága. Innen van, hogyha az akarat mindjárt rá is irányítja gondolatát a másikra, az nem vesz tüstént tudomást róla, hanem érzéki jelet kell alkalmazni. Ez az, amit Gergely mond (Mor II 7): «az idegen tekintet számára az elme rejtekében, mintegy a test fala mögött állunk; mikor aztán más előtt fel akarjuk tárni magunkat, mintegy a nyelv ajtaján kilépünk, hogy megmutassuk, milyenek is voltunk ott belül». Ez az akadék nincs az angyalnál. És ezért mihelyt nyilatkozni akar, rögtön tudomást vesz róla a másik.

A másikra azt kell felelni: a hang általi, külső beszédre mi a test akadéka miatt szorulunk rá. Ezt az angyalnál ne keressük. Ott

gondolatról akarja, hogy róla ez a meghatározott angyal tudomást vegyen; és ez az angyalok merő szellemiségénél fogva elég a gondolatközlésre. Az emberi beszéd sajátossága az ember test-lelki mivoltából következik.

intelligibile per imperium voluntatis, unde in definitione habitus dicitur: «quo quis utitur, cum voluerit». Similiter autem de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem; nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi; nam ipse conceptus mentis «interius verbum» vocatur. Ex hoc vero quod conceptus mentis angelicae ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis unius angeli innotescit alteri et sic loquitur unus angelus alteri; nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare.

Ad primum ergo dicendum, quod in nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur. Primo quidem ipsa voluntate, quae conceptum intellectus potest retinere interius vel ad extra ordinare; et quantum ad hoc mentem unius nullus alius potest videre, nisi solus Deus, secundum illud I Cor. 2: Quae sunt hominis, nemo novit, nisi spiritus hominis, qui in ipso est. Secundo autem clauditur mens hominis ab alio homine per grossitiem corporis; unde cum etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio; sed oportet aliquod signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregorius dicit Mor. lib. II: «Alienis oculis intra secretum mentis quasi post parietem corporis stamus; sed cum manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguae ianuam egredimur, ut quales sumus intrinsecus, ostendamus». Hoc autem obstaculum non habet angelus; et ideo quam cito vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit.

Ad secundum dicendum, quod locutio exterior, quae fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis, unde non convenit angelo; sed sola locutio interior, ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interius concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua angelorum metaphorice dicitur ipsa virtus angeli, qua conceptum suum praedicto modo manifestat.

Készség pl. egy idegen nyelv tudása. Aki «tud» franciául, akkor beszél, vagyis használja francia készségét, amikor akarja.

csakis a befelé való beszédnek van helye, amellyel t. i. gondolatait megfogalmazza és önmagának mondja el és olykor egy ilyen gondolatot a más előtti megnyilatkozásra is irányít. Ezért is az angyal nyelvéről metaforásan beszélünk, és értjük rajta az angyal ama képességét, mellyel gondolatát az említett módon nyilvánítani tudja.

A harmadikra ezt kell felelni: a jó angyalok, kik mindig látják egymást az Igében, csakugyan nem szorulnak serkentőre. Amint ugyanis az egyik mindig látja a másikat, épúgy meglátja benne, ami neki szól. De mivel nyomban a teremtés után, a kegyelmi felemelés előtt is tudtak beszélni, és a bukott angyalok is beszélnek egymás között, azt kell mondanunk, hogy amint az érzékeket az érzékelhető dolgok indítják, épúgy az értelmet indítják az érthető valók. Amint az érzéket felserkenti valamely érzéki elv, épúgy az angyali elmét felfigyelésre indítja valami értelmi erő.

A Summa Theologica második részének első feléből

I II. Prologus. Tájékoztató. Az ember Isten képére van teremtve. Ez az istenképiség pedig Damaskusi Szent János szerint (De fide orthodoxa II 12) abban áll, hogy az ember ésszel, szabadakarattal és önkormányzattal rendelkezik. Miután tárgyaltunk a mintáról, t. i. Istenről és mind arról, ami az isteni értelemből és akaratból származik, mármost ideje tárgyalnunk a képéről vagyis az emberről, amennyiben cselekedeteinek elve, vagyis amennyiben szabadakarata és cselekedeteinek végbevitelére ereje van. Itt először is megfontolásra kínálkozik az ember végcélja. Azután mindaz, ami által az ember elérheti a célját és ami által elkanyarodhatik tőle. Hisz a cél szabja meg a célhoz vezető utak jellegét. És minthogy az ember végső célját általában a boldogságba helyezik, először is vizsgálat alá kell vennünk a végső célt általában és azután a boldogságot külön.

I II 1, 1. *Vajjon az emberi mivolttal velejár-e cél végett cselekedni.* Az elsőnek így fogunk neki. Úgy tetszik, hogy az emberi mivolttal nem jár vele cél végett cselekedni.

1. Az ok a dolog természete szerint megelőzi az okozatot. Ám a célnak végső a jellege, amint a neve is elárulja (vég = cél; célért = végett). Ámde az ember azért cselekszik, ami cselekvésének oka; ez a szócska «ért» az ok viszonyát jelzi. Tehát az emberi mivolttal nem jár vele célért cselekedni.

2. Ami a végső cél, nincsen további cél érdekében. Ám van rá eset, mikor cselekedet a végső cél, amint kitűnik Aristotelesből (Eth. I, 1). Tehát nem mindent cselekszik az ember cél érdekében.

3. Az ember azzal szokta mutatni, hogy cél érdekében cselek-

III 1, 1. Szent Tamás itt kijelenti és bizonyítja azt az egész erkölcstanra nézve alapvető tételt, hogy az ember cél érdekében cselekszik. Gondolatfejtése rendkívül világos és könnyen érthető, különösen ha jól észbe vesszük

III. Prologus. Quia, sicut dicit Damascenus, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur «intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum», postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo et de his quae processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem. Ubi primo considerandum occurit de ultimo fine humanae vitae; et deinde de his per quae homo ad hunc finem pervenire potest vel ab eo deviare; ex fine enim oportet accipere rationes eorum quae sunt ad finem. Et quia ultimus finis humanae vitae ponitur esse beatitudo, oportet primo considerare de ultimo fine in communi deinde de beatitudine.

III 1, 1. *Utrum homini conveniat agere propter finem.* Ad primum sic proceditur. Videtur quod homini non conveniat agere propter finem.

1. Causa enim naturaliter prior est. Sed finis habet rationem ultimi, ut ipsum nomen sonat. Ergo finis non habet rationem causae. Sed propter illud agit homo, quod est causa actionis, cum haec praepositio «propter» designet habitudinem causae. Ergo homini non convenit agere propter finem.

2. Praeterea, id quod est ultimus finis, non est propter finem. Sed in quibusdam actiones sunt ultimus finis; ut patet per Philosophum. Ergo non omnia homo agit propter finem.

3. Praeterea, tunc videtur homo agere propter finem, quando

jelentős különböztetéseit: emberi cselekedet és ember cselekedete (actus humanus, actus hominis); továbbá parancsolt és kicsiholt cselekedet (actus imperatus, actus elicitus; pl. maga az akarás vagy lelkesedés az akaratból

szik, hogy mérlegel. Ámde sok mindent cselekszik az ember mérlegelés nélkül, sőt akárhányszor még az esze sincs ott, pl. mikor a lábát rázza, vagy kezeivel dorombol és közben másra figyel, vagy a szakállát simogatja. Tehát az ember nem mindent cselekszik cél érdekében.

De mindennek ellenére jár, hogy amit egy nem maga alá foglal, az mind ennek a nemnek elvéből származik. Ámde az emberi cselekedetek elve a cél, amint kitűnik Aristotelesből (Phys. II 9). Tehát az ember igenis a cél érdekében cselekszik.

Feleletül ezt kell mondani: amit az ember cselekszik, abból csak azt mondjuk emberi cselekedetnek, ami az embernek mint embernek sajátja. Ámde az ember más, oktalan teremtményektől abban különbözik, hogy cselekedeteinek ura. Csakis azokat a cselekedeteket lehet sajátképen emberieknek mondani, amiknek ura az ember. Ám cselekedeteinek ura az ember az ész és akarat által; a szabad elhatározás tehetségét is akaratból és értelemből fakadó képességnek mondjuk. Tehát azokat a cselekedeteket mondjuk sajátképen emberieknek, amelyek megfontolt elhatározásból jönnek. Ha az ember mást is cselekszik, lehet azt mondani, hogy ezeket az ember cselekszi; de nem sajátképen emberi cselekedetek, mert nem az ember mint ember cselekszi. Már most nyilvánvaló, hogy mindazok a cselekedetek, amelyek valami képességből fakadnak, azokat a tárgy okozza és a tárgy jellege határozza meg. Ám az akarat tárgya a cél vagyis a jó. Ebből következik, hogy minden emberi cselekedet szükségképen cél érdekében történik.

Az elsőre tehát ezt kell felelni: a cél az utolsó ugyan a véghezvitelben, de az első a szándékolásban. És mint első a szándékolásban tölti be az ok szerepét.

A másodikra ezt kell felelni: ha valami emberi cselekedet végső cél, az csak akart cselekedet lehet; különben nem emberi, mint fent kifejtettük. Ám egy cselekedet kétféleképen lehet akart: először mert az akarat parancsolja, mint pl. beszélni vagy járni; másodszor amennyiben közvetlenül az akaratból van kicsiholva, mint pl. maga az

kicsiholt cselekedet, a róla szóló költemény írása az akarattól parancsolt). Azután külön szemügyre kell vennünk a bizonyítás sarkallóját: bármely képesség cselekedeteinek jellegét a tárgy határozza meg. Az akarat tárgya pedig a jó, és a jó azonos a céllal (l. Bölcselet 323 kk.).

deliberat. Sed multa homo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat; sicut cum aliquis movet pedem vel manum aliis intentus, aut fricat barbam. Non ergo homo omnia agit propter finem. Sed contra, omnia quae sunt in aliquo genere, derivantur a principio illius generis. Sed finis est principium in operabilibus ab homine; ut patet per Philosophum. Ergo homini convenit omnia agere propter finem.

Respondeo dicendum quod actionum quae ab homine aguntur, illae solae dicuntur «humanae», quae sunt propriae hominis inquantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Unde illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem; unde et liberum arbitrium dicitur esse «facultas voluntatis et rationis». Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt quidem dici «hominis» actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis inquantum est homo. Manifestum est autem quod omnes actiones quae procedunt ab aliqua potentia, causantur ab ea secundum rationem sui obiecti. Obiectum autem voluntatis est finis et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanae sint propter finem.

Ad primum ergo dicendum quod finis, etsi sit postremus in exsecutione, est tamen primus in intentione agentis. Et hoc modo habet rationem causae.

Ad secundum dicendum quod, si qua actio humana sit ultimus finis, oportet eam esse voluntariam; alias non esset humana, ut dictum est. Actio autem aliqua dicitur voluntaria dupliciter: uno modo, quia imperatur a voluntate, sicut ambulare vel loqui; alio modo quia elicitur a voluntate, sicut ipsum velle. Impossibile autem est quod actus a voluntate elicitus sit ultimus finis. Nam obiectum voluntatis est finis sicut obiectum visus est color; unde sicut impos-

A sed contra-ban alapul szolgáló elvet: amit a nem magában foglal, annak mindnek elve a nem elve, értsd ebből a példából: ez a nem «állat» magában foglalja mind az oktalan állatot mind az embert. Az elv az állatiság (érzéklő testiség).

akarás. Már most lehetetlen, hogy az akaratból kicsiholt cselekedet legyen a végső cél. Mégpedig azért, mert az akarat tárgya a cél, miként a látás tárgya a szín. Amint tehát lehetetlen, hogy az első látható maga a látás legyen, mert hisz minden látás valaminek látása, tehát tárgyra irányul: épúgy lehetetlen, hogy az első megkívánható, vagyis a cél maga az akarás legyen. Ebből csak az következhetik, hogy ha valamely cselekedet a végső cél, az csakis az akarat részéről parancsolt lehet. Vagyis egy ilyen cselekedetsorozatban legalább maga az akarás cél érdekében történik. Tehát áll, hogy az ember cél érdekében cselekszik, bármit cselekszik; mégha olyan cselekedetet is visz végbe, amely végső cél.

A harmadikra ezt kell felelni: az itt felhozott cselekedetek nem emberiek. Hisz nem fakadnak megfontolt akaratból; pedig ez az emberi cselekedetek sajátos elve. Van ezeknek is céljuk; azonban ezt nem az értelem, hanem a képzelet állítja eléjük.

III 2, 8. *Vajjon a boldogság valami teremtett jóban van-e.* Feleletül ezt kell mondani: lehetetlen, hogy a boldogság teremtett jóban legyen. A boldogság ugyanis csak a teljes jóban lehet, amely teljesen kielégíti a vágyat; különben nem volna végső cél; még mindig akadna ugyanis valami kívánnivaló. Ám az akaratnak vagyis az emberi kívánóképességnek fő tárgya a jó mint olyan, miként az értelem tárgya az igaz mint olyan. De ebből nyilván következik, hogy csakis a jó mint olyan tudja kielégíteni az akaratot. S ezt nem találjuk meg teremtett dologban, hanem csakis Istenben. Minden teremtményben ugyanis csak részesedés útján kapott (és ezért részleges) jó van. Csakis az Isten, az egyetemes jó, tudja kitölteni az emberi akaratot, amint a zsoltáros (102, 5) mondja: «kielégíti javaival kívánságaidat». Tehát csakis Istenben állhat az ember boldogsága.

Az első megoldás ez a sokat idézett skolasztikus elv: finis primus in intentione, ultimus in executione. Mikor házat építek, első dolgom az elgondolása; a kész ház az utolsó.

A második nehézség megoldásánál meg kell fontolni az egész szakasz alapgondolatát: a kicsiholt cselekedet, amely maga az akarás, nem lehet végső; mert minden képességet egy tárgy valósít és minősít. Nem lehet úgy akarni, hogy ne valamit akarjunk, hanem egyszerűen csak akarunk; mint

sibile est quod primum visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicuius obiecti visibilis; ita est impossibile quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle. Unde relinquitur quod, si qua actio humana sit ultimus finis, quod ipsa sit imperata a voluntate. Et ita ibi aliqua actio hominis, ad minus ipsum velle, est propter finem. Quidquid ergo homo facit, verum est dicere quod homo agit propter finem, etiam agendo actionem quae est ultimus finis.

Ad tertium dicendum quod huiusmodi actiones non sunt proprie humanae, quia non procedunt ex deliberatione rationis quae est proprium principium humanorum actuum. Et ideo habent quidem finem imaginatum, non autem per rationem praestitutum.

1II 2, 8. *Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato.* Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, sed adhuc restaret aliquid appentendum. Obiectum autem voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum; sicut obiectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale. Quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest; secundum quod dicitur in Psalmo 102: «Qui replet in bonis desiderium tuum». In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

az egyszeri zsidó, aki nagy igyekezettel ment — esküdni; társa kérdésére: mire, azt felelte: ami előadja magát.

1II 2, 8. Az emberi életet irányító alapigazságot állapítja meg itt Szent Tamás; még pedig döbbenetesen száraz, de kikezdhetetlen logikával: Az ember áhítja a teljes boldogságot. Ám az ideiglenes javak, minők gazdagság, kitüntetés, hír, hatalom, kéj, általában a teremtett dolgok mind helyet hagynak új kívánságnak. Tehát csak az a való adhat boldogságot, amelyben együtt megvan minden kívánható ill. akarható, vagyis Isten. Ebben a meggondolásban forrásoz az emberiség történetében és életében nyilvánuló minden vallási igény.

Minthogy a boldogságot csakis bizonyos cselekedetekkel lehet elérni, ezért a következőkben az emberi cselekedetekről kell tárgyalni, hogy lássuk, milyen cselekedetekkel lehet elérni vagy elvéteni a boldogságot. Ámde a cselekvésekkel foglalkozó minden tudomány egyes dolgok körül forog, ezért a részlegességek vizsgálatából épül fel. Tehát az emberi cselekedeteket is először ugyan általánosságban kell szemügyre vennünk, azután pedig a részletekben. Az általános tárgyalás során vizsgálatra kerülnek először az emberi cselekedetek magukban; azután azok elvei. Az emberi cselekedetek közül pedig némelyek az embernek sajátjai, mások meg az állatokkal közösek; s mert a boldogság az ember saját java, több közük lesz a boldogsághoz az ember sajátos cselekedeteinek, mint az állatokkal közös cselekedeteknek. Először tehát a sajátosan emberi cselekedeteket vesszük vizsgálat alá, azután az állatokkal közös cselekedeteket, t. i. az indulatokat. Az előbbieket két szempontból kell vizsgálnunk, t. i. feltételeik és különbözőségeik szempontjából, s mivel a sajátos emberi cselekedetek azok, amelyek az akaratból folynak — az akarat ugyanis az értelmi kívánóképesség, vagyis az ember sajátos képessége —, ezért vizsgálat alá kell vennünk a cselekedeteket az akartság szempontjából. Először tehát tárgyaljuk az akartságot és nem-akartságot általában. Másodszor tárgyalunk a cselekedetekről, amennyiben akartak, vagyis magából az akaratból pattannak ki és így közvetlenül az akaratnak nyilvánulásai. Harmadszor azokról az akart cselekedetekről szólunk, amelyek az akarat parancsára történnek, amelyek tehát az akaratnak cselekedetei más képességek közvetítésével. És mert az akart cselekedeteket kísérik bizonyos körülmények, amelyek megítélésüket befolyásolják, tárgyalnunk kell az akartságról és nem-akartságról és ennek következtében azokról a körülményekről, melyekben akartság és nem-akartság lelhető.

III 10, 2. ***Vajjon a tárgy szükségességgel indítja-e az akaratot.*** **Feleletül ezt kell mondani: Az akarat kétféleképen indítható: vagy általában az akarás gyakorlása végett, vagy pedig a dolgok akarása végett. Az első esetben semmiféle tárgy nem indít szükségkép; az embernek módjában van egy tárgyra nem gondolni és következéskép azt nem akarni.**

III 10, 2. Szent Tamás egész erkölcsi és hittudományi rendszerére nézve jellemző ez a megállapítás: az akarat szükségképen megmozdul, ha megjelen előtte a jó mint olyan. Érve az az átfogó tétel, hogy minden képes-

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem vel impediatur beatitudinis via; sed quia operationes et actus circa singularia sunt, omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis consideratio humanorum actuum primo quidem tradenda est in universali, secundo vero in particulari. Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primo quidem considerandum occurrit de ipsis actibus humanis, secundo de principiis eorum; humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii, quidam autem sunt homini et aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquius se habent ad beatitudinem actus, qui sunt proprie humani, quam actus, qui sunt homini aliisque animalibus communes. Primo ergo considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis, secundo de actibus qui sunt homini aliisque animalibus communes, qui dicuntur animae passiones. Circa primum duo consideranda occurrunt: primo de conditione humanorum actuum; secundo de distinctione eorum. Cum autem actus humani proprie dicantur qui sunt voluntarii, eo quod voluntas est rationalis appetitus qui est proprius hominis, oportet considerare de actibus inquantum sunt voluntarii. Primo ergo considerandum est de voluntario et involuntario in communi. Secundo de actibus qui sunt voluntarii, quasi ab ipsa voluntate eliciti, ut immediate ipsius voluntatis exsistentes. Tertio de actibus qui sunt voluntarii, quasi a voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundum quas diiudicantur, primo considerandum est de voluntario et involuntario, et consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium et involuntarium invenitur.

1II 10, 2. *Utrum voluntas moveatur de necessitate a suo obiecto.* Respondeo dicendum quod voluntas movetur dupliciter: uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo igitur modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur; potest enim aliquis

ségnek van megfelelő, mintegy reá szabott tárgya, és ha az megjelen, szükségkép kiemeli a ténylegességbe («a virágnak megtiltani nem lehet, hogy ne nyíljék, ha jön a szép kikelet»): értelem-igaz, látás-szín, akarat-jó. Ami nem

Ami meg a második esetet illeti, némely tárgy szükségkép indítja az akaratot, más nem. Amikor ugyanis a tárgy indít valamely képességet, mindig észbe kell venni azt a szempontot, amely a tárgyat a képesség indítójává teszi; így pl. a látható azzal indítja a látást, hogy tényleg látható szín hordozója. Ezért, ha szín kerül a látás elé, az szükségkép indít látásra, ha csak valaki el nem fordítja tekintetét. Ez azonban — s ezt ne veszítsük szem elől — a cselekvés gyakorlására tartozik. Ha olyasmi kerülne a szem elé, ami nem mindenestül tényleg szín, hanem bizonyos tekintetben az és bizonyos tekintetben nem az, akkor a szem nem látná meg szükségképen a tárgyát. T. i. irányulhatna reá annyiban is, amennyiben az nem tényleg színes, és így meg sem látná. Amint azonban a tényleg színes a látásnak tárgya, úgy a jó az akaratnak tárgya. Ha tehát olyan tárgy kerül az akarat elé, amely csakis jó, minden szempont szerint jó, akkor az akarat szükségképen megragadja, ha egyáltalán akar; de az ellenkezőjét nem akarhatja. Ha pedig olyan tárgy kerül eléje, amely nem minden szempontból jó, nem ragadja meg azt szükségképen. Mivel pedig bármilyen jó hiánya a rossz jellegét adja, ezért csakis a teljes, hiánytalan jó, olyan jó, amelyet az akaratnak lehetetlen nem akarnia. Ilyennek ismertük meg a boldogságot. Minden más jó dolog valami jónak híjával van, s ennyiben nem jónak tekinthető; s ebből a szemszögből nézve az akarat helyeslésének vagy visszautasításának lehet tárgya ; az akaratnak ugyanis van módja ugyanazt a dolgot különféle szempontokból tekinteni.

III 14, 6. *Vajjon az akarást megelőző fontolgató mérlegelés a végtelenig megy-e.* A hatodiknak így fogunk neki. Úgy tetszik, hogy a fontolgató mérlegelés a végtelenig megy.

mint minden tekintetben jó jelen meg az akarat előtt, az részben nem jó; tehát méltatásnak és válogatásnak ad helyet. Lehetetlen az embernek nem akarni legfőbb javát vagyis boldogságát. De amikor arról van szó, hogy miben áll a boldogság, jóllehet a tárgyilagos levezetés megmutatja, hogy csakis az Isten a minden tekintetben jó, tehát az igazán boldogító, mégis Isten szolgálata sok nehézséggel is jár, kizár más dolgokat, amelyek szintén, legalább időnként jóknak tünnek fel; és azért Isten a nem-kívánatos színében is állhat az akarat előtt.

de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens non actu velle illud.

Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cuiuslibet potentiae a suo obiecto consideranda est ratio per quam obiectum movet potentiam; visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis. Unde si color proponatur visui, ex necessitate movet visum, nisi aliquis visum avertat, quod pertinet ad exercitium actus; si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale obiectum videret; posset enim intendere ad ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis; unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona, et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes.

III 14, 6. *Utrum consilium procedat in infinitum.* Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inquisitio consilii procedat in infinitum:

III 14, 6. Itt arról a gyakorlatilag is fontos kérdésről van szó, vajjon az akarat állásfoglalását megelőző fontolgató mérlegelés a végetlenségig foly-e. Némely ember a folytonos tanakodástól nem tud elhatározásra és így tettre jutni. Ilyenek a skrupulózusok. De ezekkel Szent Tamás itt nem foglalkozik. Hanem általános bölcseleti meggondolásokra támaszkodik és

1. A fontolgató mérlegelés a részletekkel foglalkozik. Ugyanezek körül forog az állásfoglalás is. Ám egyes részlet végtelen sok van; tehát ezek mérlegelése is végtelen.

2. A fontolgató mérlegeléshez hozzátartozik fontolóra venni nemcsak azt, hogy mit hogyan kell cselekedni, hanem azt is, hogy az akadályokat miképen kell elhárítani. Ámde minden emberi cselekedetnek van akadálya, és bármely akadályt el lehet hárítani valami okkal-móddal; tehát végtelen sok mérlegelésnek van helye az akadályok elhárítása tekintetében.

3. A tudományos bizonyítás nem megy a végtelenbe, mert hisz végül is bizonyos magukból ismeretes elvekbe torkollik, amelyek teljes bizonyosságról kezeskednek. Ez a bizonyosság azonban ki van zárva az egyedi esetleges dolgokban ; ezek ugyanis változékonyak és bizonytalanok; tehát a fontolgató mérlegelés a végtelenségig folytatódhatik.

De ennek ellenére jár, hogy senki sem kap indítást arra, amihez sohasem jut el, amint Aristoteles mondja (De coelo I 7, 3). Ám a végtelennek nem lehet a végére járni. Ha tehát a mérlegelés végtelen, semmiféle megfontolás nem válna tetté. Ez pedig nyilván téves.

Feleletül ezt kell mondani: a fontolgató mérlegelés tényleg véges, két szempontból is, t. i. mind az elv mind a vég szempontjából. Ami mindenekelőtt az *elvet* illeti, a fontolgató mérlegelésben két elvet kell megkülönböztetni. Az egyik magának a cselekvésnek a sajátja, t. i. a cél, mely nem tárgya a fontolgatásnak, hanem a fontolgatásban mint ilyenben föltételezett valami, amint fent mondottuk (III 14, 2). A másik más területről való, épúgy mint a bizonyító tudományokban némelyik nem veszi külön vizsgálat alá némely tételét, hanem bizonyítottaknak átveszi más tudományokból. Efféle

a furfangos ellenvetések dacára is azt állítja, hogy az akarati állásfoglalást megelőző fontolgatás nem megy a végtelenig.

Bizonyítása világos : határt szab a fontolgató mérlegelésnek két dolog is. Az egyik a fontolás *kezdetétől* jön. S ez részint a cél, amely nem esik a fontoló mérlegelés alá; ha pl. elhatározom, hogy holnap elutazom, mert meg kell látogatnom beteg öcsémet, mikor latolgatni kezdem az egész utazás lefolytatását, már előttem áll, hogy miért akarok hozzája menni. Ugyancsak fontolgatás nélkül biztos vagyok egy sereg tapasz-

1. Consilium enim est inquisitio de particularibus in quibus est operatio. Sed singularia sunt infinita. Ergo inquisitio consilii est infinita.

2. Praeterea, sub inquisitione consilii cadit considerare non solum quid agendum sit, sed etiam quomodo impedimenta tollantur. Sed quaelibet humana actio potest impediri et impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam. Ergo in infinitum remanet quaerere de impedimentis tollendis.

3. Praeterea, inquisitio scientiae demonstrativae non procedit in infinitum, quia est devenire in aliqua principia per se nota, quae omnimodam certitudinem habent. Sed talis certitudo non potest inveniri in singularibus contingentibus, quae sunt variabilia et incerta. Ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

Sed contra. Nullus movetur ad id, ad quod impossibile est quod perveniat, ut dicitur in I de Caelo. Sed infinitum impossibile est transire. Si igitur inquisitio consilii sit infinita, nullus consiliari inciperet, quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum quod inquisitio consilii est finita in actu ex duplici parte, scilicet ex parte principii et ex parte termini. Accipitur autem in inquisitione consilii duplex principium. Unum proprium ex ipso genere operabilium; et hoc est finis de quo non est consilium, sed supponitur in consilio ut principium, ut dictum est. Aliud quasi ex alio genere assumptum, sicut et in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab alia de quibus non inquirit. Huiusmodi autem principia quae in inquisitione consilii supponuntur, sunt quaecumque sunt per sensum accepta, utpote quod hoc sit panis vel ferrum; et quaecumque sunt per aliquam scientiam speculativam vel practicam in universali cognita, sicut quod moechari est a Deo prohibitum et quod homo non potest vivere nisi nutriatur

talati igazság felől; pl. hogy célom felé a vonat a keleti pályaudvarról indul, hogy el kell vinnem valamit stb. Másik sorompót állít a fontolgatás *végpontja*: maga az állásfoglalás, amely a feladat színe előtt mindjárt kínálkozik, pl. hogy Sopronba kell mennem, mert beteg öcsém Sopronban lakik és nevében a hely szinén intézkednem kell. E végből fognom kell táskámat és a pályaudvarra kell mennem. A célt e nélkül nem érem el. És itt végeszakad a mérlegelésnek, különben öcsémen nem segíthetek. Ily értelemben mondja

elvek azok, amelyek a fontolgató mérlegelés alapjául szolgálnak: mind az, amiről érzéklésünk értesít, mint pl., hogy ez kenyér vagy vas; továbbá mindaz, amit egy elméleti vagy gyakorlati tudományból általánosságban elismerünk, pl. hogy a házasságtörést Isten tiltja, vagy hogy az ember nem élhet meg táplálék nélkül. A fontolgató ezeket nem is mérlegeli. A mérlegelés *határpontja* viszont az, amit nyomban módunkban van tenni. Amint ugyanis a cél elv jellegű, épúgy ami a célt szolgálja, következtetés jellegű. Ezért ami úgy áll elénk, hogy nyomban cselekednünk kell, mint utolsó következtetés a mérlegelésre pontot tesz. Annak persze semmi akadálya nincs, hogy a fontolgatás képességileg végtelen legyen, amennyiben a végtelenségig akadhat fontolgatással mérlegelhető.

Az első nehézségre e szerint azt kell felelni, hogy az egyes valók nem tényleg, hanem csak képességileg végtelenek.

A másodikra azt kell felelni, hogy jóllehet az ember cselekedete akadályokba ütközhetik, ezek az akadályok nem mindig jelentkeznek, tehát nem is mindig van felhíva az ember mérlegelni, hogyan kell elhárítani az akadályt.

A harmadikra azt kell felelni, hogy az esetleges egyes valókban mégis szerezhető bizonyosság, ha nem is minden tekintetben, legalább amennyiben szerepelnek a cselekedetekben. Hogy Sokrates ül, az nem szükségképes; de az már szükségképes, hogy üljön, amikor ül. Erről biztosak lehetünk.

III 19, 10. *Vajjon kell-e az emberi akaratnak az isteni akarathoz hasonulnia az akarásban a végből, hogy jó legyen.* Feleletül ezt kell mondani: amint az előzőleg mondottakból (III 3, 5) kitűnik,

Madách is, hogy: «a tett halála az okoskodás». És ezzel kapcsolatban figyelmeztet Szent Tamás az első indító elv szükséges tételezésére, mint már megismertük az istenbizonyításnál.

A legtöbb nehézség elesik, ha figyelembe vesszük a tényleges és képességi végtelen különbségét. *Tényleges végtelen* volna, ha végtelen sok csillag vagy atom léteznék. *Képességi végtelen* a számsor: számlálhatok, ameddig akarok; ill. gondolhatok akármilyen nagy számot, és annál még mindig nagyobb gondolható. Minden tett végtelen sok *akadályba* ütközhetik; hisz a lehetőségek kimeríthetetlenek.

nutrimento convenienti. Et de istis etiam non inquirit consiliator. Terminus autem inquisitionis est is quod statim est in potestate nostra ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii, ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id quod primo agendum occurrit habet rationem ultimae conclusionis ad quam inquisitio terminatur. Nihil autem prohibet consilium potentia infinitum esse, secundum quod in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

Ad primum ergo dicendum quod singularia non sunt infinita actu, sed potentia tantum.

Ad secundum dicendum quod licet humana actio possit impediri, non tamen semper habet impedimentum paratum. Et ideo non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

Ad tertium dicendum quod in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter, tamen ut nunc, prout assumitur in operatione. Socratem enim sedere non est necessarium; sed eum sedere, dum sedet, necessarium est. Et hoc per certitudinem accipi potest.

III 19, 10. *Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinae in volito ad hoc quod sit bona.* Respondeo dicendum quod sicut ex praedictis patet voluntas fertur in suum

Figyelmet érdemel a *harmadik nehézség:* a fontolgatással nem úgy vagyunk, mint a bizonyítással. Nem kötünk ki általános elveknél, hanem egyes konkrét helyzeteknél; ezek pedig lehetnek ilyenek is, olyanok is: esetlegesek. Ez azonban nem zárja ki, hogy róluk biztos ismeretünk legyen. Vagyis, ha valami esetleges, a róla való ítélet már nem esetleges; az ülő Sokrates járhatna is, vagy másutt is lehetne, amikor itt ül; de amikor itt ül, itt ülőnek is kell és lehet ítélnem.

Az egész szakasz Szent Tamásnak a végső begyökérzéseket is kutató elemző művészetére beszédes példa.

III 19, 10. Ez a szakasz azért fontos, mert itt Szent Tamás értelmezi gyakorlati erkölcstanának egyik alaptételét. Előbb megállapította, hogy az akart tetteknek célra kell irányulni (I II 1, 1) és a cél csak Isten lehet (I II 2, 8). Amikor azonban az Istenhez, a végső célhoz vezető közbülső állomásokról, az eszközökről van szó, akkor már az egyes dolgok különféle szempontokat

az akarat a tárgyára irányul, amennyiben azt az értelem állítja elénk. Ámde az értelem a tárgyat nézheti úgy, hogy az egyik nézőpontból tekintve jó, a másikból rossz. Ha tehát az egyik akar egy dolgot abból a szempontból, mely szerint jó, viszont egy másik ugyanazt a dolgot nem akarja megvalósítani, amennyiben rossz, akkor mindakettő jót akar. Amint pl. a bírónak jó az akarata, mert igazságos, mikor a gonosztevő halálát akarja; viszont mások akarata is jó, teszem azt a feleségeé vagy a fiáé, mikor ugyanazt a halált nem akarja, amennyiben a halál természet szerint rossz. Minthogy azonban az akarat a tárgynak értelmes megragadása után igazodik, ezért mihelyt az ésszel megismert jó általánosabb, az akarat is általánosabb jóra irányul. Ez kitűnik az előző példából is: a bírónak a közjóra van gondja t. i. az igazságosságra; ezért akarja a gonosztévő halálát, mely a köz állapotára való tekintettel jó. Viszont a gonosztévő felesége csak a család magánjavát veszi tekintetbe, és ezért nem akarja gonosztévő férjének halálát.

Már most az egész világ java az, amit elgondolt felőle Isten mint annak alkotója és kormányzója. Ebből következik: bármit akar, az igazi közjó szempontjából akarja. Ez egyúttal az ő jósága, mely egyúttal az egész világ java . . . Tehát nem helyes, ha az egyes ember akar egy részletjót, és azt nem vonatkoztatja a közjóra mint céljára; hisz bármely rész természeti java és arra irányuló kívánsága bele van iktatva az egésznek közjavába. Már most a cél adja annak rendje és módja szerint, formailag, a jellegét annak, ami célra van rendelve. Hogy tehát valaki helyes akarattal akarja a részletjót, szükséges, hogy azt a részletjót csak tartalmilag akarja; annak rendje és módja szerint vagyis formailag azonban a közjót kell akarnia. Az emberi akaratnak tehát minden akarásában annak rendje és módja szerint az isteni akarathoz kell simulnia; tartozik ugyanis végelemzésben akarni a közjót, vagyis az isteni jóságot; bár tartalmilag, közvetlenül nem,

kínálnak fel a megfontoló mérlegelésnek, és ezek különbözősége szerint lehet akarni pl. a gonosztevő halálát (bíró) vagy életét (feleség). Szent Tamás most azt a nevezetes megállapítását teszi: minthogy az akaratot az ész irányítja, ez pedig a jó rangfokozatait állítja fel, világos, hogy a közjó előbbre való mint a részletjó. A közjó végelemezésben Isten jóságát, Istent mint végcélt, annak rendje és módja szerint (formaliter) akarja még akkor is, mikor

obiectum secundum quod a ratione proponitur. Contingit autem aliquid a ratione considerari diversimode, ita quod sub una ratione est bonum, et secundum aliam rationem non bonum. Et ideo voluntas alicuius si velit illud esse, secundum quod habet rationem boni, est bona; et voluntas alterius, si velit illud idem non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona. Sicut iudex habet bonam voluntatem, dum vult occisionem latronis, quia iusta est; voluntas autem alterius, puta uxoris vel filii, qui vult non occidi ipsum, inquantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona. Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius. Sicut patet in exemplo proposito; nam iudex habet curam boni communis, quod est iustitia, et ideo vult occisionem latronis, quae habet rationem boni secundum relationem ad statum communem; uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiae, et secundum hoc vult maritum latronem non occidi.

Bonum autem totius universi est id quod est comprehensum a Deo, qui est universi factor et gubernator; unde, quidquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quae est bonum totius universi... Non est autem recta voluntas alicuius hominis volentis hoc bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem; cum etiam naturalis appetitus cuiuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis recta voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter. Voluntas igitur humana tenetur conformari voluntati divinae in volito formaliter; tenetur enim velle bonum divinum et commune, sed non

az ember részletjót akar, pl. egészséget vagy gazdaságot vagy a gazember megmentését; ezt az ember csak természetes hajlamból, ösztökélésből akarja, pusztán tartalmilag, a végcélra való kifejezett igazítottság nélkül (materialiter). De ezt is a közjóra kell vonatkoztatni: «akár esztek, akár isztok, mindent Isten dicsőségére cselekedjetek» (Szent Pál). A közjó az első. Ez Szent Tamás szociológiájának is alapelve (211 58, 6).

amint fent mondottuk. De mindkét esetben az emberi akarat bizonyos értelemben alakulhat Isten szerint. Ha hozzája alakul a jónak egyetemes jellege szerint, akkor egy vele a végső célban. Ha pedig tartalmilag nem simul hozzája, még mindig egyezhetik vele a létesítő okság szempontjából. Hisz a részletjóra horgadó sajátos hajlamosságot avagy természetszerű indítást minden való Istentől kapta mint létesítő októl; ezért szokás-mondás, hogy az ilyen dolgokban is egyezhet az emberi akarat az istenivel, amennyiben Isten akarata, hogy a teremtmény ezt vagy azt akarja.

Van más módja is a jó formai elvével való egybehangzásnak. Ha t. i. az ember miként Isten szeretetből akar valamit. De ez az egybehangzás visszavezethető a fent kifejtett formális egyezésre, amely a végső célra való irányításból fakad. Hisz a végső cél a szeretetnek is sajátos tárgya.

III 23, 1. *Vajjon a vágyóképesség indulatai különböznek-e a bátorságos képesség indulataitól.* Feleletül ezt kell mondani: igenis különböznek, sőt más-más fajhoz tartoznak. Az első részben (I 77, 3) láttuk, hogy különböző tárgyakra különböző képességek is irányulnak. Ebből következik, hogy a különböző képességeknek megfelelő indulatok is különböznek egymástól . . . Hogy tehát tisztába jöjjünk azzal, milyen indulatok vannak a bátorságos és kívánó képességben, szemügyre kell vennünk mindkét képesség sajátos tárgyát. Az első részben (I 81, 2) mondottuk, hogy a kívánságosság tárgya egyszerűen az érzékelhető jó vagy rossz, azaz a kéjes vagy félelmes valami.

Rendkívül jelentős az a megállapítás, hogy a részletjó akarása is valamiképp jó, hisz természeti ösztökélés visz rá. Itt Szent Tamás nem a tudatos, felelős akaratra gondol, hanem arra az akarásra, melyre a természet visz, pl. hogy az éhes étel után kap. Ezt persze az embernek a tudatos, erkölcsi akarat körébe kell emelnie.

A *szeretet* az akaró illetve élő ember oldaláról nem zárja ki, — ezt állapítja meg az utolsó bekezdés — amit az imént a törzsben teljesen tárgyi szempontból vizsgált.

III 23, 1. Ez a szakasz Szent Tamás illetve Aristoteles lélektanába nyujt betekintést, amely annyira jelentős szerepet visz erkölcstanában. Ez a lélekszemlélet, különösen az itt szereplő felosztás, elsősorban Platonra támasz-

materialiter, ratione iam dicta. Sed tamen quantum ad utrumque, aliquo modo voluntas humana conformatur voluntati divinae. Quia secundum quod conformatur in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo. Secundum autem quod non conformatur ei in volito materialiter, conformatur ei secundum rationem causae efficientis; quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam vel apprehensionem particularem huius rei, habet res a Deo sicut a causa effectiva. Unde consuevit dici quod conformatur, quantum ad hoc, voluntas hominis voluntati divinae, quia vult hoc quod Deus vult eum velle.

Est et alius modus conformitatis secundum rationem causae formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex caritate, sicut Deus vult. Et ista etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem quae attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium obiectum caritatis.

III 23, 1. *Utrum passiones quae sunt in concupiscibili sint diversae ab his quae sunt in irascibili.* Respondeo dicendum, quod passiones quae sunt in irascibili et in concupiscibili differunt specie. Cum enim diversae potentiae habeant diversa obiecta, ut in primo dictum est, necesse est quod passiones diversarum potentiarum ad diversa obiecta referantur . . . Ad cognoscendum ergo quae pasiones sunt in irascibili et quae in concupiscibili, oportet assumere obiectum utriusque potentiae. Dictum est autem in primo, quod obiectum potentiae concupiscibilis est bonum vel malum sensibile simpliciter

kodik és könnyen kiegészíthető. T. i. *Platon* szerint az embernek három lelki tehetsége van: az ember sajátos tehetsége az értelmi képesség (intelligibile, *(τὸ λογιστικόν)*, amelynek helyét ő a fejben találja («Platon mentem in capite tamquam in arce posuit», Platon az észt a fejbe mint valami várba helyezte). A másik kettő az állatokkal közös, ezért nevezi Szent Tamás a szövegben állatinak. Az egyik a kívánságosság (concupiscibile, *τὸ ἐπιθυμητικόν)*, amely a minden tekintet nélkül felfogott jó elnyerésére vagy rossz elkerülésére irányul és az altesti részekbe van helyezve. A közvetlenül kicsiholt idevonatkozó indulatok a rokonszenv (amor) és ellenszenv (gyűlölet); aztán, ha a jó vagy rossz közel van, kiváltja a vágyat ill. visszahúzódást (desiderium et fuga); ha jelen van, nyomában kél az öröm vagy szomorúság.

De mivel a lélek az efféle jónak elérésében vagy a rossznak kerülésében szükségképen nehézséget vagy ellenállást tapasztal, amennyiben az mintegy magasabb valami, semhogy könnyen felérje a végre is állati kívánóképesség, ezért a jó és rossz épen mint ilyen nehéz dolog és kemény dió a harciasság tárgya. Amely indulatok tehát a pőrén jelentkező jóra vagy rosszra vonatkoznak, a kívánságosságra tartoznak mint pl. öröm, szomorúság, rokonszenv, gyűlölet és más effélék; amennyiben pedig valaminek elérése vagy kerülése bizonyos nehézségekkel jár, ennyiben a harciasághoz tartoznak mint pl. a merészség, félelem, a remény stb.

II 40, 6. *Vajjon az ifjakban és a részegekben dúsabban tenyészik-e a remény.* Feleletül ezt kel lmondani: az ifjúság három okból is remény forrása, amint Aristoteles (Ret. II 12, 8) mondja. Ez a hármasság összefügg a jónak föltételeivel illetve a reménynek tárgyaival. Ezek t. i. a jövő, a nehezen elérhető és a lehetséges, amint mondottuk. Az ifjakban sok van a jövőből, kevés a multból, és mert a multra az emlékezet vonatkozik, a jövőre a remény, ezért kevés az emlékük és dús a reményük. Azután az ifjakban természetük tüzessége miatt sok az életkedv és életerő, és így szívük kitágul. Ám a tág szívtől jön, hogy az ember a nehezen elérhető után törtet. Ezért az ifjak lelkesek és jó reménységgel vannak. Ugyanígy, aki törekvéseiben még nem kapott gáncsot és nem bukkant még akadályra, hajlandó azt gondolni, hogy neki minden lehetséges. Ezért az ifjak az akadályok és saját gyöngeségük nemtapasztalása miatt azt hiszik, hogy nekik ez vagy az elérhető, és ezért jó reménységgel vannak. Kettő ebből megvan a részegekben is, t. i. a bortól a tüzesség és

Ha a jó elérése vagy a rossz kerülése nehézséggel jár, működésbe lép a harciasság (irrascibile, *τὸ θυμοειδές*), melynek helye Platon és a régiek szerint a rekeszizom a mellben. Indulatai: ha az ilyen jó vagy rossz egyáltalán megjelenik a látóhatáron, kiváltja a reményt vagy reménytelenséget, ha egészen közel van, a merészséget vagy félelmet, ha pedig jelen van, a jó természetesen örömet kelt a kívánságosságban, a rossz pedig a harciasságban haragot.

A szakaszban tárgyalt különbözőség kérdésének megoldása erre az elvre támaszkodik: a képességek különböznek a szerint, amint különböző

acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. Sed quia necesse est quod interdum anima difficultatem vel pugnam patiatur in adipiscendo aliquod huiusmodi bonum, vel fugiendo aliquod huiusmodi malum, inquantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis, ideo ipsum bonum vel malum, secundum quod habet rationem ardui vel difficilis, est obiectum irascibilis. Quaecumque ergo passiones respiciunt absolute bonum vel malum, pertinent ad concupiscibilem, ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia; quaecumque vero passiones respiciunt bonum vel malum sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliqua difficultate, pertinent ad irascibilem, ut audacia et timor, spes et huiusmodi.

III 40, 6. *Utrum in iuvenibus et ebriosis abundet spes.* Respondeo dicendum, quod iuventus est causa spei propter tria, ut Philosophus dicit in II Ret. Et haec tria possunt accipi secundum tres conditiones boni quod est obiectum spei, quod est futurum et arduum et possibile ut dictum est. Iuvenes enim multum habent de futuro et parum de praeterito; et ideo quia memoria est praeteriti spes autem futuri, parum habent de memoria sed multum vivunt in spe. Iuvenes etiam propter caliditatem naturae habent multos spiritus, et ita in eis cor ampliatur; ex amplitudine autem cordis est quod aliquis ad ardua tendat; et ideo iuvenes sunt animosi et bonae spei. Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsam nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde et iuvenes propter inexperientiam impedimentorum et defectuum de facili reputant aliquid sibi possibile, et ideo sunt bonae spei. Duo etiam

tárgyakra vonatkoznak (potentiae specificantur ab obiecto). Minden képességnek van egy cselekvőleges és egy szenvedőleges, szólítható, azaz külső indításra megindulással felelő (ezért indulatok) része, melyek ugyanahhoz a nemhez tartoznak (actio et passio sunt in eodem genere).

III 40, 6. Látnivaló, milyen mestere Szent Tamás a lélektani elemzésnek és megfigyelésnek, és mennyi pszichológiai meg karakterológiai kincs lappang a III-ben. Különösen amit az életkedv bőségéről és a szív kitágulásáról mond, a kezdetleges fiziológiai megalapozás dacára is mély igazságra tapint rá.

a kiáradó életkedv és életerő, hasonlóképen a veszedelmek és saját gyöngeségeik fitymálása. Ugyanez okból a fontolatlan ostobák is mindent megpróbálnak és jó reménységgel vannak.

A cselekvőségek és szenvedőlegességek után ki kell terjesztenünk vizsgálatainkat az emberi cselekedetek elveire, és pedig először a belső, azután a külső elvekre. A belső elv a képességek és készségek, és mert a képességekről tüzetesen tárgyaltunk az első részben (I 77 kk), itt a készségekre kerül a sor. Először szólunk róluk általában, azután az erényekről és vétkekről és hasonló készségekről, melyek tekintetbe jöhetnek mint az emberi cselekedetek elvei.

III 55, 4. *Vajjon helytáll-e az erény meghatározása.* Feleletül ezt kell mondani: ez a meghatározás: «az erény jó szellemi minőség, amely arra képesít, hogy segítségével helyesen éljünk, amellyel nem lehet visszaélni, és amelyet Isten bennünk és nélkülünk művel» teljesen kifejezi az erény egész mivoltát. Bármely dolog egész mivoltát ugyanis megértjük okaiból. Az idézett meghatározás pedig felöleli az erény összes okait. Az erény formai okát mikép más dolgokét is, megtaláljuk, ha megjelöljük nemét és fajalkotó különböztető jegyét; és ezt tesszük, mikor azt mondjuk, hogy «jó minőség». Az erény neme a minőség, fajalkotó különböztető jegye a jóság. Persze jobban fején találná a szeget a meghatározás, ha a minőség helyett készséget mondana, minthogy ez a legközelebbi nem.

Ami meg az anyagi okot illeti: nem lehet találni okot, amelyből az erény alkotva van, mert csak járulék; de igenis van anyaga, amely körül érvényesül és anyaga, alomja, amelyben érvényesül, t. i. alanya. Az az anyag, amely körül forog az erény, a tárgyak. De a meghatározásba ezt nem lehetett felvenni, mert a tárgy az, amely fajok szerint különbözteti az erényeket; itt pedig az erényt általában kellett meghatározni, tehát csak az alany van megjelölve az anyagi ok helyett, midőn az van mondva: jó «szellemi» minőség.

Az erény célja pedig maga a cselekedet. Hisz az erény cselekvő-

III 55, 4. Az erény általában jóra való készség (a készség a négy aristotelesi minőség második fajtája; l. Bölcselet 263 lap). Erényeket lehet szerezni kellő gyakorlással, pl. a mérsékletet. De lehet Istentől készen is kapni (belénkoltott erények, virtutes infusae, mint a hit, remény, szeretet).

istorum sunt in ebriis, scilicet caliditas et multiplicatio spirituum propter vinum; et iterum inconsideratio periculorum vel defectuum. Et propter eamdem rationem etiam omnes stulti delibertatione non utentes omnia tentant et sunt bonae spei.

Post actus et passiones considerandum est de principiis humanorum actuum; et primo de principiis intrinsecis; secundo de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia et habitus. Sed quia de potentiis in prima parte dictum est, nunc restat de habitibus considerandum. Et primo quidem in generali; secundo vero de virtutibus et vitiis et huiusmodi aliis habitibus, qui sunt humanorum actuum principia.

III 55, 4. *Utrum virtus convenienter definiatur.* Ad quartum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens definitio virtutis quae solet assignari, scilicet: «Virtus est bona qualitas mentis qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur». Respondeo dicendum, quod ista definitio perfecte complectitur totam rationem virtutis. Perfecta enim ratio uniuscuiusque rei colligitur ex omnibus causis eius. Comprehendit autem praedicta definitio omnes causas virtutis. Causa namque formalis virtutis, sicut et cuiuslibet rei, accipitur ex eius genere et differentia, cum dicitur bona qualitas; genus enim virtutis qualitas est; differentia autem bonum. Esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus propinquum.

Virtus autem non habet materiam ex qua, sicut nec alia accidentia; sed habet materiam circa quam et materiam in qua, scilicet subiectum. Materia autem circa quam est obiectum virtutis, quod non potuit in praedicta definitione poni, eo quod per obiectum determinatur virtus ad speciem; hic autem assignatur definitio virtutis in communi; unde ponitur subiectum loco causae materialis, cum dicitur quod est bona qualitas mentis.

Finis autem virtutis cum sit habitus operativus, est ipsa operatio. Sed notandum quod habituum operativorum aliqui sunt

A teljes meghatározás (l. Bölcselet 176 lap) mind a négy aristotelesi okot sorolja fel (l. Bölcselet 269 lap); jóllehet rendesen csak a dolog mivoltát, faját tartalmazó meghatározást szokás adni, a legközelebbi nem és a fajalkotó különbség megjelölésével. A járuléknak nincs anyagi oka mint a szub-

készség. Itt azonban észbe kell venni, hogy a cselekvőkészségek közül némelyek mindig rosszra irányulnak, mint pl. a vétkek. Némelyek aztán egyszer jóra, másszor rosszra, mint pl. a vélemény hol az igazra, hol a tévedésre irányul (ilyen a leleményesség is). Az erény ellenben olyan készség, amely mindig a jóra irányul. Hogy tehát meg legyen különböztetve azoktól a készségektől, amelyek mindig rosszra irányulnak, az van mondva: «mely arra képesít, hogy segítségével helyesen éljünk». Hogy pedig meg legyen különböztetve azoktól a készségektől is, melyek hol jóra hol rosszra irányulnak, hozzá van adva: «amellyel nem lehet visszaélni».

Hátra van a létesítő ok. Minthogy a meghatározás a készen kapott erényt tartja szem előtt, ez a létesítő ok maga az Isten; s ezért van mondva: «melyet Isten bennünk és nélkülünk művel». Ha ezt a hozzáadást elvesszük, kapjuk általában az erénynek, mind a belénkoltott mind pedig a szerzett erénynek meghatározását.

III 61, 2. *Vajjon négy sarkalatos erény van-e.* Feleletül ezt kell mondani: amikor valaminek a száma jön kérdésbe, az vagy a formai elvekről vehető, vagy az alanyról. S akármelyiket nézzük, kitűnik, hogy négy sarkalatos erény van. Az erény formai elve ugyanis, amelyről itt szó esik, az elménék java. Ez pedig kétfélekép tekinthető. T. i. tekinthető az elme mint olyan, és ebből a szempontból nézve egy sarkalatos erény van: az okosság. Vagy pedig szemügyre vehető, hogy az elme mikép rendez el valamit. Elrendezi pedig vagy a cselekedeteket, és akkor keletkezik az igazságosság, vagy pedig az indulatokat, és ebből viszont két erény fakad: az elménék ugyanis azért kell rendet teremteni az indulatok területén, mert azok tusakodnak az elme ellen és ez a tusakodás kétféle lehet. Az indulatok ugyanis vagy az elménék ellenére járó cselekedetekre sarkalnak; és ebből a szempontból az indulatokat meg kell fékezni, és ezt szolgálja a mérséklet. Vagy pedig az indulat elterel attól, amit az elme parancsol, pl. a veszélyek vagy fáradalmak félelme esetében. S ezért az ember rászorul, hogy szellemi része erőteljes

stanciának. Az a meghatározás, melyet Szent Tamás idéz, Lombardustól ered (Sent. II dist. 27), és közkeletű volt a skolasztikában.

A szakasz kitűnő példában mutatja meg, miképen szokott Szent Tamás

semper ad malum, sicut habitus vitiosi; aliqui vero quandoque ad bonum, et quandoque ad malum, sicut opinio se habet ad verum et falsum. Virtus autem est habitus semper se habens ad bonum. Et ideo ut discernatur virtus ab his quae semper se habent ad malum, dicitur: «qua recte vivitur»; ut autem discernatur ab his quae se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur: «qua nullus male utitur».

Causa autem efficiens virtutis infusae, de qua definitio datur, Deus est; propter quod dicitur: «quam Deus in nobis sine nobis operatur»; quae quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, et acquisitis et infusis.

1II 61, 2. *Utrum sint quattuor virtutes cardinales.* Respondeo dicendum, quod numerus aliquorum accipi potest aut secundum principia formalia aut secundum subiecta; et utroque modo inveniuntur quattuor cardinales virtutes. Principium enim formale virtutis, de qua nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit; et sic erit una virtus principalis, quae dicitur prudentia. Alio modo secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo; et hoc vel circa operationes, et sic est iustitia; vel circa passiones, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passiones considerata repugnantia ipsarum ad rationem. Quae quidem potest esse dupliciter: uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi; et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur temperantia; alio modo secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dictat, sicut timor periculorum vel laborum; et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne

értelmet (ratio-t) belevinni abba, amit adottságként előtalál. Megmutatja ugyanis, hogy ami van, annak úgy is kell lenni.

1II 61, 2. A levezetés világos: Van formai mozzanat, vagyis az erény lényege, értelmes szellemi mivoltunk java. Ez vagy közvetlenül az értelmiség java (okosság), vagy azoknak a területeknek java, kellő elrendezettsége, amelyek értelmességünk hatáskörébe tartoznak, akár mint cselekedetek (igazság) akár mint indulatok (mértékletesség és bátorság).

támogatásban részesüljön és meg ne hátráljon; és ezt szolgálja a bátorság, a lelkierő. Ha az erények alanyát nézzük, ugyanezt a számot kapjuk. A most kérdésben forgó erény ugyanis négyféle alanyban gyökerezhet. Az egyik alanya a magában-való értelmesség, s ezt fejeli meg az okosság. A másik a részesedés szerinti értelmesség és ez hármas: az akarat, mely az igazságosság hordozója, a kívánságosság, mely a mérsékletnek és a harciasság, mely a bátorságnak hordozója.

III 62, 1. *Vannak-e istenies erények.* Feleletül azt kell mondani: az erény olyan cselekedetekre képesíti az embert, amelyek az örök boldogságra irányulnak, amint a fent mondottakból (I 5, 7) kitűnik. Azt is mondottuk (I 2, 5), hogy az ember boldogsága kétféle lehet. Az egyik arányos az ember természetével; vagyis olyan, hogy az ember elérheti természeti erőivel is. A másik meghaladja az ember természeti képességeit. Ezt csakis Isten erejével érheti el, amennyiben részesedik Isten erejében, amint Szent Péter (II 1, 4) mondja: «Krisztus által az isteni természet részesei lettünk». Mert ez a boldogság meghaladja az ember természeti képességeit, ezért az ember természeti erői segítségével végbevitt jócselekedetek maguk nincsenek arányban ezzel a boldogsággal, és így nem is elégségesek arra, hogy az embert erre a boldogságra rásegítsék. Ezért szükséges, hogy Isten ezek hegyébe adjon olyan erőket, melyek úgy irányítanak a természetfölötti boldogságra, mint a természet erői a természetszerű célra irányítanak — bár ezek sem Isten segítsége nélkül. Ilyen erők az istenies erények, melyeket azért mondunk istenieseknek, mert egyedül Isten a tárgyuk, amennyiben megadják helyes odaigazodásunkat Isten felé ; de azért is, mert egyedül Istentől kapjuk; meg azért is, mert egyedül Isten kinyilatkoztatása, a Szentírás útján van ismeretünk ezekről az erényekről.

III 64, 1. *Vajjon az erkölcsi erények a középszerben vannak-e.* Feleletül ezt kell mondani: az összes fent mondottakból (I II 55, 3)

III 62, 1. Vannak-e isteni erények és általában készen kapott természetfölötti erények? Szent Tamás igennel felel és támaszkodik arra a katolikus tanításra: rendeltetésünk természetfölötti, meghaladja természeti képességeinket és igényeinket, mint pl. a repülés az ember veleszületett képességeit.

recedat; et ab hoc denominatur fortitudo. Et similiter secundum subiecta idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subiectum huius virtutis, de qua nunc loquimur; scilicet rationale per essentiam, quod prudentia perficit; et rationale per participationem, quod dividitur in tria, id est in voluntatem, quae est subiectum iustitiae, et in concupiscibilem, quae est subiectum temperantiae, et in irascibilem, quae est subiectum fortitudinis.

III 62, 1. *Utrum sint aliquae virtutes theologicae.* Respondeo dicendum, quod per virtutem perficitur homo ad actus quibus in beatitudinem ordinatur; ut ex supra dictis patet. Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra dictum est. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quamdam divinitatis participationem, secundum quod dicitur II Petr., quod per Christum facti sumus consortes divinae naturae. Et quia huiusmodi beatitudo proportionem humanae naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam; unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia ordinatur ad finem connaturalem ; non tamen absque adiutorio divino. Et huiusmodi principia virtutes dicuntur theologicae, tum quia habent Deum pro obiecto, inquantum per eas recte ordinamur in Deum; tum quia a solo Deo nobis infunduntur; tum quia sola divina revelatione in sacra Scriptura huiusmodi virtutes traduntur.

III 64, 1. *Utrum virtutes morales sint in medio.* Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet, virtus de sui ratione

Márpedig a cselekedeteknek arányban kell lenni a rendeltetéssel (ezt Szent Tamás nem bizonyítja, hanem hallgatólag feltételezi; l. Dogm. I 35 kk. II 124. 196 kk. 202 lapok).

III 64, 1. A gondolat világos: az erkölcsi erény középhelyet foglal (in medio est virtus — ezt mondta az ördög is, mikor leült két vénasszony

kitűnik, hogy az erény voltaképen a jóra igazítja az embert. Nevezetesen az erkölcsi erény rendeltetése az, hogy az ember vágyódó világában teremtsen rendet. Ami után szabad az embernek vággyal nyúlni, annak mértéke és szabálya az értelmesség. Már most ami mértékhez és szabályhoz igazodik, akkor jó, ha a maga szabályával azonosul, amint pl. minden mestermű akkor jó, ha teljesen alkalmazkodik a mesterség szabályaihoz. Következésképp ezen a téren rossz lesz valami, ha eltér a mértéktől avagy szabálytól. És ez kétféleképen történhetik: valami vagy meghaladja a mértéket, vagy lemarad róla, amint nyomban kitűnik, ha szemügyre veszünk akármit, ami szabályozva vagy mértékelve van. Ebből látszik, hogy az erkölcsi erény akkor helyes, ha teljesen azonosul az értelmesség mértékével. Az is kézzelfogható, hogy a kelleténél több vagy kevesebb között a «kell», ill. a mértékkel való azonosulás a középhelyet foglalja el. Ebből nyilvánvaló, hogy az erkölcsi erény abban áll, hogy középen van.

III 68, 1. *Vajjon az ajándékok különböznek-e az erényektől.* Feleletül azt kell mondani: ha csak a neveket nézzük, nem különböznek. Hisz az erény fogalma arra támaszkodik, hogy erőt ad az embernek a jó véghezvitelére. Az ajándék eszméje meg a létesítő okához való hozzávetésből származik. Már most semmisem állja útját annak, hogy a mástól jövő ajándék erőt adjon a jóra, különösen, mikor, mint fent megállapítottuk (III 63, 3), bizonyos erények Istentől erednek. Tehát erről az oldalról az ajándék nem különbözik az

közé). Például takarékos, aki a kellő mértéket tartja, a pénz szerzése, megőrzése és kiadása között. A tékozló a kelleténél többet költ; a fösvény a kelleténél kevesebbet. Ez az aranyközépút (aurea mediocritas), a mértékesség, *μεσότης*, igazi görög gondolat, a klasszikus gondolkodás, élet, művészet jellegzete és csillaga. Ezért csak az erkölcsi erényre alkalmazható; ott is üggyel-bajjal.

Már *az evangélium sajátos világában nincs helye*: «Az istenies erényeknél kétféle mértékre lehet gondolni, mondja maga Szent Tamás. Az egyik magából az erény mivoltából meríthető. Ebben a vonatkozásban az istenies erények mértéke és szabálya maga Isten; mégpedig igazsága a hitnek, jósága a szeretetnek, mindhatósága és hűsége a reménynek. De ez a mérték nyilvánvalóan mindenestül meghaladja az ember képességét. Sohasem szeretheti

ordinat hominem ad bonum. Moralis autem virtus proprie est perfectiva appetitivae partis animae circa aliquam determinatam materiam. Mensura autem et regula appetitivi motus circa appetibilia est ipsa ratio. Bonum autem cuiuslibet mensurati et regulati consistit in hoc quod conformetur suae regulae, sicut bonum in artificiatis est ut sequatur regulam artis. Malum autem per consequens in huiusmodi est per hoc quod aliquid discordat a sua regula vel mensura; quod quidem contingit vel per hoc quod superexcedit mensuram, vel per hoc quod deficit ab ea, sicut manifeste apparet in omnibus regulatis et mensuratis. Et ideo patet quod bonum virtutis moralis consistit in adaequatione ad mensuram rationis. Manifestum est autem quod inter excessum et defectum medium est aequalitas sive conformitas. Unde manifeste apparet, quod virtus moralis in medio consistit.

III 68, 1. *Utrum dona differant a virtutibus.* Respondeo dicendum, quod si loquamur de dono et virtute secundum nominis rationem, sic nullam oppositionem habent ad invicem. Nam ratio virtutis sumitur, secundum quod perficit hominem ad bene agendum, ut supra dictum est. Ratio autem doni sumitur secundum comparationem ad causam a qua est. Nihil autem prohibet, illud quod est ab alio ut donum, esse perfectivum alicuius ad bene operandum; praesertim cum supra dixerimus, quod virtutes quaedam nobis sunt infusae a Deo. Unde secundum hoc donum

az ember Istent annyira, amennyire szeretni való . . . Itt tehát nincs helye túlzásnak. Ezért ezeknek az erényeknek helyessége nem is abban áll, hogy középutat járnak. Itt minden annál jobb, minél közelebb áll a legfelsőhöz. Viszont az istenies erény másik mértéke bennünk van. Hisz ha nem is tudunk Isten felé hitben, reményben, szeretetben annyira törtetni, amennyire kellene, mégis kötelességünk annyira törekedni, amennyire telik tőlünk. Itt aztán már megeshetik, hogy tekintetbe jön a közép és a szélsőség» . . . (III 64, 4 c).

III 68, 1. Ennek a szakasznak alapgondolata Szent Tamást a misztikust mutatja be, akinek különös megnyílottsága van Isten közvetlen hatásai iránt.

Világos levezetésének sarkallója az a meggyőződés, hogy a keresztény

erénytől. És csakugyan némelyek erre az álláspontra helyezkedtek... Nekünk azonban ebben a kérdésben a Szentírásra kell támaszkodnunk, hisz csakis az tárja elénk, igaz, nem ajándékok, hanem inkább lelkek nevén. Izaiás (11, 2) ugyanis azt mondja: «és rajta leszen majd az Úr lelke: a bölcseség és értelem lelke, a tanács és erősség lelke, a tudás és jámborság lelke, és eltölti őt az Úr félelmének lelke».

Ezzel azonban az Irás világosan értésünkre adja, hogy a hetet úgy sorolja fel, hogy a Szentlélek lehellése adja azokat belénk. Ám a lehellés kívülről jövő indítást mond. Ennek megértése végett észbe kell venni, hogy az ember számára kétféle indítás jön tekintetbe; az egyik belülről indít, s ez az elme, a másik kívülről, s ez az Isten, amint fent (I II 9, 4. 6) kifejtettük; ez különben Aristotelesnek is álláspontja (Eth. Eudem. VII 14, 20). Már most nyilvánvaló, hogy ami indításban részesül, annak arányosnak kell lenni az indító erővel. Ez kiválósága is az indíthatónak; t. i. amennyiben indítható, annyiban van felkészültsége, amely képesíti az indítóját indításra. Amennyivel felsőbbrendű az indító, annyival különb felkészültséggel kell az indíthatónak vele arányosnak lenni; így pl. látnivaló, hogy a tanulónak annál jobban kell felkészülve lennie, minél magasabb tanítást van hivatva befogadni. Ámde világos, hogy az erények tökéletesítik az embert, mégpedig abban az irányban, amelyben természeténél fogva indítható az elmétől belső vagy külső cselekedetekre. De kell lenni az emberben ennél magasabb felkészültségnek is, hogy egyenest az isteni indításokat is be tudja fogadni. S ép ezeket a kiválóságokat mondjuk ajándékoknak, nemcsak mert Isten adja, hanem főként azért, mert az embert felkészítik arra, hogy készségesen engedjen az Isten sugallatainak, amint Izaiás (50, 5) mondja: «megnyitotta az Úr Isten füleimet; én pedig nem ellenkeztem, meg nem hátráltam». Aristoteles is azt mondja (i. h. n. 22): akiket az isteni ösztönzés indít, azoknál nincs helye észbeli fontolgatásnak, hanem kövessék a belső ösztönzést, amellyel őket különb elv indítja mint

élethez kell a léleknek fogékonysága, felkészültsége Isten közvetlen sugallataira is. És ezt a fogékonyságot, mintegy a Szentlélek hatásai iránti különleges érzékenységet, adják meg a Szentlélek ajándékai.

Alaki szempontból érdemes arra ügyíteni, hogy Szent Tamás ebben a fejtegetésében nem mint közönségesen (ma is így szokás) Aristotelesnek

a virtute distingui non potest. Et ideo quidam posuerunt quod dona non essent a virtutibus distinguenda... Et ideo ad distinguendum dona a virtutibus debemus sequi modum loquendi Scripturae, in qua nobis traduntur, non quidem sub nomine donorum, sed magis sub nomine spirituum. Sic enim dicitur Isa. 11: Requiescet super eum spiritus sapientiae et intellectus, etc.

Ex quibus verbis manifeste datur intelligi quod ista septem enumerantur ibi secundum quod sunt in nobis ab inspiratione divina. Inspiratio autem significat quamdam motionem ab exteriori. Est enim considerandum quod in homine est duplex principium movens; unum quidem interius, quod est ratio; aliud autem exterius quod est Deus, ut supra dictum est; et etiam Philosophus dicit hoc in cap. «De bona fortuna». Manifestum est autem, quod omne quod movetur, necesse est proportionatum esse motori; et haec est perfectio mobilis, inquantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore. Quanto igitur movens est altior, tanto necesse est quod mobile perfectiori dispositione ei proportionetur; sicut videmus quod perfectius oportet esse discipulum dispositum ad hoc quod altiorem doctrinam capiat a docente. Manifestum est autem, quod virtutes humanae perficiunt hominem, secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur; et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Is.: Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii; et Philosophus etiam dicit quod his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur

Nikomachos-i etikájára, hanem egy más feldolgozásra hivatkozik, amelyet Eudemos-i vagy Nagy Etikának (Ethica magna) nevezünk. Azt is jó észre venni, hogy Szent Tamás, miként a régiek általában, csak a könyvet idézi, legfeljebb nagyjából jelzi a tárgyát, vagy jelzi, hogy amire hivatkozik, a könyv elején, végén vagy a közepén van-e. A fejezetekre és numerusokra való felosztása későbbi; jobbára a könyvnyomtatás első műhelyeiből való.

az emberi elme. S ez az, amit némelyek mondanak, hogy t. i. az ajándékok magasabb teljesítményekre képesítik az embert mint az erények.

III 77, 5. *Vajjon helyes-e a bűn okául a test kívánságát, a szemek kívánságát és az élet kevélységét vallani.* Feleletül ezt kell mondani: Amint már mondottuk (I II 76), a rendetlen önszeretet minden bűn oka. Ebben azonban benne van a jónak rendetlen kívánása; hisz mindenki jót akar annak, amit szeret. Tehát nyilván a jónak rendetlen kívánsága minden bűnnek oka. A jó kétféleképen is tárgya az érzéki vágyóképességnek vagyis az indulatok székhelyének, a bűnök igazi fészkének. T. i. vagy pőrén, minden tekintet nélkül — s ennyiben a kívánságosságnak tárgya; vagy pedig a leküzdeni való akadályok szempontja szerint — s ez a harciasság tárgya, amint mondottuk (III 23, 1). Azt is mondottuk (III 30, 3), hogy a kívánság kétféle. Az egyik a természetben gyökerez és arra irányul, ami a testet fenntartja természeti fennállásában, mégpedig vagy az egyént, mint pl. étel, ital stb., vagy a fajt, t. i. a nemi terület. És ezek rendetlen kívánását mondjuk a test kívánságának.

Van azután olyan érzéki kívánság, mely érzéklés útján nem szolgál a test fenntartására vagy kéjére, hanem gyönyört szerez, amennyiben képzelettel megragadjuk, vagy más módon utánuk nyúlunk, amilyenek a pénz, díszes ruha stb. És ezt az érzéki kívánságot nevezzük a szemek kívánságának. Úgyis lehet érteni a szemek kívánságát, hogy az a látásban van, amely végre is a szem és tevékenységei, és értjük rajta a kíváncsiságot, mint Szent Ágoston is; vagy pedig a kívülről szemünk elé kerülő dolgok kívánságára értelmezzük, vagyis a sóvárságra, mint mások értik. A leküzdeni való akadályokkal összekötött jók rendetlen megkívánása az élet kevélységét adja, mert a kevélység nem más mint a kitüntetés rendetlen

III 77, 5. Bűnök, kísértés minden, ami az elmét a helyes iránytól elterelheti. Ezek között rendkívül jelentősek a lelkiélet szempontjából az indulatok, melyek a kívánságos vagy a harcias lelkiéleti irány vonalán vannak. A harcias lelkületi irány, melynek indulatai akkor mozdulnak meg, ha a jó elérése ill. a rossz kerülése nehézségekbe ütközik, a kevélységre vezethet. A kívánságos terület indulatai azonosak az állati vágyódással; mihelyt ezek-

interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana. Et hoc est quod quidam dicunt, quod dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum.

III 77, 5. *Utrum convenienter ponantur causae peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitae.* Respondeo dicendum, quod, sicut iam dictum est, inordinatus amor sui est causa omnis peccati. In amore autem sui includitur inordinatus appetitus boni; unusquisque enim appetit bonum ei quem amat. Unde manifestum est quod inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati. Bonum autem dupliciter est obiectum sensibilis appetitus, in quo sunt animae passiones, quae sunt causa peccati: uno modo absolute, secundum quod est obiectum concupiscibilis; alio modo sub ratione ardui, prout est obiectum irascibilis, ut supra dictum est. Est autem duplex concupiscentia, sicut supra habitum est; una quidem naturalis, quae est eorum quibus natura corporis sustentatur, sive quantum ad conservationem individui, sicut cibus et potus et alia huiusmodi, sive quantum ad conservationem speciei, sicut in venereis; et horum inordinatus appetitus dicitur concupiscentia carnis.

Alia est concupiscentia animalis, eorum scilicet quae per sensum carnis sustentationem aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis aut alicuius huiusmodi acceptionis, sicut sunt pecunia, ornatus vestium, et alia huiusmodi; et haec quidem animalis concupiscentia vocatur concupiscentia oculorum; sive intelligatur concupiscentia oculorum, id est ipsius visionis, quae fit per oculos, ut referatur ad curiositatem, secundum quod Augustinus exponit in Conf. X, sive referatur ad concupiscentiam rerum, quae exterius oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundum quod ab aliis exponitur. Appetitus autem

nek tárgya megjelen a lélek előtt, azonnal cselekedetre indul; nem marad hely a merő képzelet felé fordulni. A harcias lelki irány mint teljesen állati ösztön az ösztönös világra szorítkozik; ha a jó, melyet az ösztönös akarás megkíván, nehézségekkel van összekötve, az akarás illetve törtetés csak ezek elhárítására irányul, a képzelet esetleges megmozdulása is csak ezt a célt szolgálja.

vágya, mint alább kitűnik. Látnivaló, hogy erre a háromra vezethető vissza minden indulat, amennyiben a bűn oka. Az első kettőre ugyanis visszavezethető a kívánságosság minden indulata, az utolsóra pedig a harciasság minden indulata. Itt azért nem szerepel kettő, mert a harciasság minden indulata hasonul az állati vágyódás indulataival.

A következőkben az emberi cselekedetek külső elveit kell szemügyre venni. A rosszra kísértő külső elv a sátán ; ennek kísértéséről tárgyaltunk az első részben. A jóra indító külső elv pedig az Isten, aki a törvények által felvilágosít bennünket és a kegyelem által segít. Tehát először a törvényről, másodszor a kegyelemről kell tárgyalni.

III. 90, 1. *Vajjon a törvény az értelem dolga-e.* Az elsőnek így fogunk neki. Úgy tetszik, hogy a törvény nem az ész dolga.

1. Az Apostol (Róm. 7, 23) ugyanis azt mondja: «más törvényt látok tagjaimban, ellenkezőt értelmem törvényével». Ám ami az értelemben van, nincs a tagokban; hisz az értelem nem működik testi szervekkel. Tehát a törvény nem az értelem dolga . . .

3. A törvény az alattvalóit indítja a helyes cselekvésre. A cselekvésre-indítás azonban az akaratra tartozik, amint kitűnik az előzőkből (III 9, 1). Tehát a törvény nem az értelem dolga, hanem inkább az akaraté. Ugyanezt mondják a jogászok is (Corp. Iur. I De cons. eleje): az uralkodó akarata válik törvénnyé.

Azonban ennek ellenére jár, hogy a törvény parancsol és tilt. A parancsadás azonban az értelem feladata, amint kifejtettük (III 17, 1). Tehát a törvény az értelem dolga, az értelemtől jön.

Feleletül azt kell mondani, hogy a törvény a cselekedetek szabálya és mértéke, amely valakit vagy tettre szólít vagy a tettől visszatart. A törvény ugyanis a törésről kapta a nevét, amennyiben betöri az embert a cselekvés hámjába. Ám az emberi cselekedetek szabálya és mértéke, mint általában a cselekvés fő elve az értelem (III 1, 1 ad 3). Az értelem hivatása ugyanis a célrarendelés; a cél

III 90, 1. Szent Tamás alapvető tanítása, hogy a meggondolásban — ma azt mondanók az értékek rangsorában — az igaz előbb van mint a jó, tehát az értelem is előbb van mint az akarat; intellektualizmust vall nagy ellenlábasának a ferences Duns Scotusnak voluntarizmusával szemben.

inordinatus boni ardui pertinet ad superbiam vitae; nam superbia est appetitus inordinatus excellentiae, ut inferius dicitur. Et sic patet quod ad ista tria reduci possunt omnes passiones quae sunt causa peccati; nam ad duo prima reducuntur omnes passiones concupiscibilis; ad tertium autem omnes passiones irascibilis; quod ideo non dividitur in duo, quia omnes passiones irascibilis conformantur concupiscentiae animali.

Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cuius tentatione in primo dictum est. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem et iuvat per gratiam. Unde primo de lege, secundo de gratia dicendum est.

III 90, 1. *Utrum lex sit aliquid rationis.* Ad primum sic proceditur. Videtur quod lex non sit aliquid rationis.

1. Dicit enim Apostolus ad Rom. 7.: Video aliam legem in membris meis etc. Sed nihil quod est rationis, est in membris; quia ratio non utitur organo corporali. Ergo lex non est aliquid rationis . . .

3. Praeterea lex movet eos qui subiciuntur legi ad recte agendum. Sed movere ad agendum proprie pertinet ad voluntatem, ut patet ex praemissis. Ergo lex non pertinet ad rationem, sed magis ad voluntatem, secundum quod etiam Iurisperitus dicit lib. I ss. De constit. : «Quod placuit principi, legis habet vigorem».

Sed contra est quod ad legem pertinet praecipere et prohibere. Sed imperare est rationis, ut supra habitum est. Ergo lex est aliquid rationis.

Respondeo dicendum, quod lex quaedam regula est et mensura actuum secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur. Dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est principium primum actuum humanorum, ut ex praedictis

Ez a felfogása kisugárzik arra a jelentős területre is, melyen a törvény uralkodik. A törvény létrejöttében az akaratnak van szerepe. Hisz az akarat közvetlenül a jóra, közvetve a végcélra irányul. De mi a cél, és különösen, mi alkalmas a cél elérésére, azt az értelem határozza meg. Tehát az emberi

pedig az emberi cselekvés elve, amint Aristoteles is mondja (Eth. VII 8, 4). Ám bármely területen úgy áll a dolog, hogy ami ennek a területnek elve, egyúttal szabálya és mértéke is, mint pl. az egység a számok és az első indító a változások területén. Elutasíthatatlan tehát a következtetés: a törvény az értelemtől jön.

Az elsőre tehát azt kell felelni: minthogy a törvény szabály és mérték, kétféle értelemben alkalmazható. Vagy úgy nézzük, amint a szabály és mérték a mértékadóban van és rendet teremt; s ez az értelem dolga, ezért ebből a szempontból csakis az értelemben van. A törvény úgy is lehet valamiben, mint szabályozottban. S ebben az értelemben a törvény mindenben van, ami törvény által valamire hajlamos; törvénynek is mondható minden hajlamosság, amely törvényből ered — nem lényegénél fogva, hanem részesedés útján. S ebben az értelemben lehet a tagoknak a kívánságra való hajlamosságát a tagok törvényének mondani . . .

A harmadikra azt kell felelni, hogy az értelemnek indítóereje az akarattól van (III 17, 1). Azért ugyanis, mert valaki akarja a célt, rendelkezik az értelem arról, ami a cél érdekében van. Hogy azonban ez a rendelkezés törvény jellegű legyen, avégből az akaratnak értelmi szabályt kell követnie. És így kell érteni, hogy a fejedelem akarata törvény jellegű. Máskülönben a fejedelem akarata hívság volna, nem törvény.

III. 104, 4. *Vajjon lehet-e osztályozni az ítélkező jellegű előírásokat.* Feleletül ezt kell mondani: A törvényt úgy lehet felfogni mint valami művészetet, mely az emberi életet megalapozza és rendezi. Amint tehát a művészetben a művészet szabályait osztályokba lehet foglalni, ugyanígy bármely törvényhozásban az előírásokat

cselekedetek szabályai, normái, melyeknek követése vagyis amelyekkel való azonosulás által válik jóvá az emberi cselekedet, az értelemtől jön. Szent Tamás ezzel a tanítással az emberi életnek azt a jelentékeny területét, melyet erkölcsi életnek mondunk, az értelem uralma alá helyezi és kivonja az akarat és érzelem szeszélyességéből, kiszámíthatatlanságából, állhatatlanságából.

III 104, 4. Ezt a szakaszt maga Szent Tamás magyarázza meg (III 104, 1 c): «Némely törvény a kötelező erejét veszi közvetlenül az értelem parancsszavából; mert az értelem diktálja, hogy ezt kötelesség megtenni,

patet. Rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis secundum Philosophum. In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis; sicut unitas in genere numeri et motus primus in genere motuum. Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod cum lex sit regula quaedam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo: uno modo sicut in mensurante et regulante; et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola. Alio modo sicut in regulato et mensurato; et sic lex est in omnibus quae inclinantur in aliquid ex aliqua lege; ita quod quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege potest dici lex non essentialiter, sed quasi participative. Et hoc modo inclinatio ipsa membrorum ad concupiscendum lex membrorum vocatur.

Ad tertium dicendum, quod ratio habet vim movendi a voluntate, ut supra dictum est. Ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quae sunt ad finem. Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata ; et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis; alioquin voluntas principis magis esset inquitas quam lex.

III 104, 4. *Utrum praecepta iudicialia possint habere aliquam certam divisionem.* Respondeo dicendum, quod cum lex sit quasi quaedam ars humanae vitae instituendae vel ordinandae, sicut in unaquaque arte est certa distinctio regularum artis, ita oportet in qualibet lege esse certam distinctionem praeceptorum; aliter enim ipsa confusio utilitatem legis auferret. Et ideo dicendum est quod

azt meg kerülni. Ezeket mondjuk erkölcsi parancsoknak, mert az értelemtől veszik az erkölcsi cselekedetek az erkölcsi jellegüket. Vannak más parancsok is, melyek kötelező ereje nem közvetlenül az értelem parancsszavától ered. Ha ugyanis ezeket magukban tekintjük, nem látjuk feltétlen kötelező vagy tiltó jellegüket. Ezek kötelező erejüket isteni vagy emberi rendelkezésből merítik. Ilyenek az erkölcsi törvények bizonyos részletezései. Például, amit nem akarsz, hogy más neked cselekedjék, ne cselekedd te se másnak, tehát ne lopj — ez tartozik az előbbiek közé; a lopásért börtön jár, ez már részle-

lehet osztályozni. Különben zavar támadna, és ez a törvényhozás hasznosságát kockáztatná. Ebből következik, hogy az ószövetségi tételes, ítélkező jellegű előírások, melyek az ember kölcsönös vonatkozásait szabályozzák, épúgy osztályozhatók, mint osztályozhatók az emberek kölcsönös vonatkozásai. Bármely népnél négy rendezett vonatkozás állapítható meg: az első a fejedelem vonatkozása az alattvalókhoz; a második az alattvalóknak viszonya egymásközt; a harmadik a benszülöttek vonatkozása az idegenekhez; a negyedik a hozzátartozókhoz való vonatkozás, amilyen az atyáé a fiához, a feleségé a férjhez, az úré a szolgához. S e négyes rendezett vonatkozás szerint lehet osztályozni az ószövetségi ítélkező tételes előírásokat is.

III 108, 4. *Vajjon az újszövetségben van-e helye bizonyos tanácsoknak.* Feleletül ezt kell mondani: törvény és tanács között ép az a különbség, hogy a törvény kötelezést tartalmaz, a tanács ellenben követőjének tetszésétől függ. Az újszövetségben tehát, a szabadság törvényében az előírásokon kívül nagyon is helyén valók a tanácsok; nem úgy mint az ószövetségben, mely a szolgaság törvénye volt. Vegyük azonban észbe, hogy az újszövetségben is kell lenni előírásoknak t. i. arra nézve, ami nélkül a boldogság mint végcél el nem érhető; hisz hivatása közvetlenül arra vezetni. A tanácsokra meg avégből van szükség, hogy az ember jobban és könnyebben érhesse el ezt a végcélt. T. i. az ember úgy van beállítva világba és a szellemi javak közé, amelyekben áll az örök boldogság, hogy minél határozottabban törekszik egyre, annál távolabb kerül a másiktól és fordítva.

Aki tehát egészen megtapad a földi dolgokban úgy, hogy

tezés. Ha tehát tételes isteni vagy emberi rendelkezés részletezi az erkölcsi törvényeket azokban a vonatkozásokban, melyek az embernek Istenhez való viszonyát szabályozzák, akkor keletkeznek a szertartási törvények. Ha az embereknek egymás közötti vonatkozásait szabályozzák, keletkeznek az ú. n. ítélkező előírások». Ebből látni azt is, milyen viszonyban vannak a tételes törvények a természetiekkel.

III 108, 4. Szent Tamás gondolatfejtése itt minden magyarázat nélkül mindenkinek érthető. A történetileg érdekelteknek jó észbe venni, hogy a régi

praecepta iudicialia veteris legis, per quae homines ad invicem ordinabantur, distinctionem habent secundum distinctionem ordinationis humanae. Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest: unus quidem principum populi ad subditos; alius autem subditorum ad invicem; tertius autem eorum qui sunt de populo ad extraneos; quartus autem ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum et domini ad servum; et secundum istos quattuor ordines distingui possunt praecepta iudicialia veteris legis...

III 108, 4. *Utrum convenienter in lege nova consilia quaedam determinata sint proposita.* Respondeo dicendum, quod haec est differentia inter consilium et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur eius cui datur; et ideo convenienter in lege nova, quae est lex libertatis, supra praecepta sunt addita consilia, non autem in veteri lege, quae erat lex servitutis. Oportet igitur quod praecepta novae legis intelligantur esse data de his quae sunt necessaria ad consequendum finem aeternae beatitudinis, in quem lex nova immediate introducit; consilia vero oportet esse de illis per quae melius et expeditius potest homo consequi finem praedictum. Est autem homo constitutus inter res mundi huius et spiritualia bona, in quibus aeterna beatitudo consistit, ita quod quanto plus inhaeret uni eorum, tanto plus recedit ab altero et e converso.

Qui ergo totaliter inhaeret rebus huius mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes et regulas suorum operum, totaliter excidit a spiritualibus bonis, et ideo huiusmodi inordinatio tollitur per praecepta. Sed quod homo totaliter ea quae sunt mundi, abiciat, non est necessarium ad perveniendum in finem praedictum; quia potest homo utens rebus huius mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem aeternam pervenire; sed expeditius perveniet totaliter bona huius mundi abdicando, et ideo de hoc dantur consilia Evangelii.

Bona autem huius mundi, quae pertinent ad usum humanae

szerzetesek a középkorig nem a három evangéliumi tanács követésére tettek fogadalmat. A tanácsok csak sugallmazták és irányították életüket. Egyetlen fogadalmuk volt az élet gyökeres megjavítása (conversio morum).

ezekben látja a végcélt és belőlük meríti cselekedetei rúgóit és szabályait, teljesen elesik a szellemi javaktól. S ezt a rendellenességet van hivatva megszüntetni az előírás. De nem szükséges a végcél elérésére, hogy az ember e világ dolgait teljesen elvesse. Ha az ember úgy él e világgal, hogy nem beléje helyezi végső rendeltetését, elérheti az örök boldogságot. De könnyebben éri el, ha egészen lemond e világ javairól; s erre szolgálnak az evangéliumi tanácsok.

Már most háromfélék e világ javai, amelyek az ember szolgálatára vannak: a gazdagság, mely körül forog a szemek kívánsága, a testi kéj, s e körül forog a test kívánsága és a kitűnés, mely körül forog az élet kevélysége, amint kitűnik a Szentírásból (Ján. I 2, 16). Nos, ezt a hármat egészen elkerülni, amennyire lehetséges: erre szolgálnak az evangéliumi tanácsok. Ebben a háromban gyökerezik a szerzetesség, mely hivatásul tűzte ki a keresztény tökéletességet; hisz a gazdagságról lemond a szegénység, a testi kéjről az örökös tisztaság, az élet kevélységéről az engedelmesség igája.

III 109, 2. *Vajjon az ember akarhatja-e és teljesítheti-e a jót kegyelem nélkül.* A másodiknak így fogunk neki. Úgy látszik, hogy igen.

1. Aminek ura az ember, az hatalmában is van. Ámde az ember ura a cselekedeteinek, főként akarásának, amint fent (III 1, 1; 13, 6) mondottuk. Tehát az embertől telik a maga erejéből tenni a jót kegyelem nélkül is.

2. Minden lény inkább tudja tenni azt, ami természete kezéhez áll, mint ami természete ellenére jár, amint már Damascenus (De fide orthod. II 30) mondja. Ám az erényes cselekedetek az embernek természete ügyére esnek, amint fent mondottuk (III 71, 1). Minthogy az ember tud a maga erejéből vétkezni, annál inkább tud a maga erejéből jót tenni és akarni.

3. Az értelem java az igaz, mondja Aristoteles (Eth. VI 6, 2). Ám az értelem a maga erejéből meg tudja ismerni az igazságot — általában bármilyen való a maga erejéből végbe tudja vinni, ami

III 109, 2. A kérdés itt az: kell-e az embernek kegyelem, azaz Istennek a teremtés hegyébe adott ingyenes ereje bizonyos emberi cselekedetekhez? Szent Tamás azt mondja: minden embernek igenis kell azokhoz a cseleke-

vitae, in tribus consistunt; scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quae pertinent ad concupiscentiam oculorum, et in deliciis carnis, quae pertinent ad concupiscentiam carnis, et in honoribus, quae pertinent ad superbiam vitae, sicut patet I Joan. Haec autem tria totaliter derelinquere, secundum quod possibile est, pertinet ad consilia evangelica. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio, quae statum perfectionis profitetur; nam divitiae abdicantur per paupertatem, deliciae carnis per perpetuam castitatem, superbia vitae per obedientiae servitutem.

III 109, 2. *Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod homo possit velle et facere bonum absque gratia.

1. Illud enim est in hominis potestate, cuius ipse est dominus. Sed homo est dominus suorum actuum, et maxime eius quod est velle, ut supra dictum est. Ergo homo potest velle et facere bonum per seipsum absque auxilio gratiae.

2. Praeterea, unumquodque potest magis in id quod est sibi secundum naturam, quam in id quod est sibi praeter naturam. Sed peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit in II lib. Orthod. fid.; opus autem virtutis est homini secundum naturam, ut supra dictum est. Cum igitur homo per seipsum possit peccare, videtur quod multo magis per seipsum possit bonum velle et facere.

3. Praeterea, «bonum intellectus est verum», ut Philosophus dicit in VI Ethic. Sed intellectus potest cognoscere verum per seipsum, sicut et quaelibet alia res potest suam naturalem operationem per se facere. Ergo multo magis homo potest per seipsum facere et velle bonum.

detekhez, melyek a természetfölötti célt szolgálják, t. i. a Szentháromság életében való részesedéshez. Hiszen ez a cél meghaladja a természetet erő és kívánás tekintetében. Azt Szent Tamás megint nem tárgyalja, hanem feltételezi, hogy az ember kötelessége végbevinni olyan tetteket, melyek a természetfölötti céllal arányosak (arányos: pl. akinek a harmadik emeleten levő teremben van dolga, annak céljával nem arányosak azok a lépések, melyeket a földszinten tesz; csak akkor arányosak, ha lépcsőn vagy másképen felemelkedik).

természetének működése. Tehát az ember annál inkább tudja a maga erejéből tenni és akarni a jót.

Ennek azonban ellenére jár, amit az Apostol mond (Róm. 9, 16): «tehát nem azon fordul, ki akar vagy ki törtet, hanem a könyörülő Istenen». Hasonlóképen Szent Ágoston (De corr. et grat. 2): «kegyelem nélkül semmiféle jó cselekedetre nem képes az ember, akár gondolkodás, akár akarás és szeretet által, akár külső cselekedet által».

Feleletül ezt kell mondani: az ember természetét két szempontból lehet tekinteni; egy részről az épség állapotában, amint volt az ősszülőkben a bűn előtt, másrészről pedig, amint romlatagságban mi hordjuk ősszülőink bűne után. Mind a két állapotban szüksége van az embernek isteni segítségre bármely jónak akarására vagy cselekvésére, t. i. Istennek mint első változtatónak segítségére (III 109, 11).

Csakhogy az *épség* állapotában a cselekvőképesség szempontjából az embertől telt a saját erejéből a természetének megfelelő jót akarni és cselekedni, tehát a szerzett erény körében; de nem így a természetet meghaladó jó vagyis a készen kapott erények terén. A *romlatagság* állapotában azonban az ember még arról is lemarad, amire különben futná természeti ereje, úgy hogy saját erejéből nem tudja betölteni egész rendeltetését. De mert a bűn nem rontotta le teljesen az ember természetét, a romlatagság állapotában is képes egy-egy jócselekedetet végbevinni, mint pl. házat építeni, szőlőt ültetni stb. De nem tudja megtenni a természetétől előírt jót egész terjedelmében, úgyhogy semmiben le ne maradjon; épúgy mint a beteg ember is tud ugyan valahogyan mozogni a maga erejéből, de nem mindenben úgy mint az egészséges ember, ha csak orvosság nem gyógyítja.

Ilyenformán a természetnek hegyébe adott ingyen kegyelemre az épség állapotában egy célra van szükség, t. i. a természetfölötti jó akarására és elérésére, a romlatagság állapotában azonban kettőre: először is gyógyulásra, azután pedig a természetfölötti erény csele-

De ha nem is volna természetfölötti rendeltetésünk, kegyelemre mégis szükségünk volna, csak azért is, hogy természeti rendeltetésünket betöltsük vagyis emberhez méltóan éljünk. Mert a bűn következtében betegek vagyunk,

Sed contra est quod Apostolus dicit: Non est volentis, scilicet velle, neque currentis, scilicet currere, sed miserentis est Dei. Et Augustinus dicit in lib. De correptione et gratia, quod «sine gratia nullum prorsus sive cogitando sive volendo et amando sive agendo faciunt homines bonum».

Respondeo dicendum, quod natura hominis potest dupliciter considerari; uno modo in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. Secundum autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum sicut primo movente, ut dictum est.

Sed in statu naturae integrae, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae; non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusae. Sed in statu naturae corruptae etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur, potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquod bonum particulare agere, sicut aedificare domos, plantare vineas et alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat; sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinae.

Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu naturae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale, sed in statu naturae corruptae quantum ad duo scilicet ut sanetur, et ulterius ut bonum

és a beteg ember csak akkor tudja az egészségesnek életét élni, ha előbb meggyógyul. A kegyelem ennyiben gyógyító kegyelem, az előbbi esetben felemelő kegyelem. Őszüleink a bűnbeesés előtt nem voltak a bűn rokkantjai; tehát nem szorultak gyógyító kegyelemre. Természetesen nekik is kellett a felemelő kegyelem. Még egy kell minden embernek minden tettében (ez Szent Tamás istenérveinek következménye): a teremtmény magától semmi; ha Isten

kedeteinek vagyis az érdemszerző cselekedeteknek véghezvitelére. Ezenkívül mindkét állapotban szüksége van az embernek Isten segítségére, hogy egyáltalában helyesen cselekedjen.

Az első nehézségre tehát ezt kell felelni: az ember csakugyan ura a cselekedeteinek, hasonlókép az akarásának és nem-akarásának, az elme fontolgatása miatt, minek következtében akár erre akár arra tudja magát elhatározni. Hogy aztán fontolgasson-e vagy ne, ennek is ura ugyan, de ez szükségkép egy előző fontolgatás eredménye. Minthogy azonban a fontolgatások során nem lehet a végtelenig menni, végre is el kell jutnunk erre a következtetésre : a szabadakaratot meg kell indítani egy külső, az emberen túl álló elvnek vagyis Istennek, amint Aristoteles is mondja (Eth. Eud. VII 14). Ebből önként következik, hogy még az egészséges ember sem olyan értelemben ura a cselekedeteinek, hogy ne szoruljon Isten indítására. Fokozott mértékben szorul rá Isten indítására a bűn után elbetegesedett ember szabadakarata, hisz megrontott természete akadályozza a jóban.

A másodikra ezt kell felelni: vétkezni nem más mint lemaradni a természetszabta jóról. A teremtett való azonban valamennyi a létét és természetét mástól kapta, tehát szigorúan, magában tekintve semmi. Ezért a természetével járó jóban is másnak kell fenntartania. Tőle magától telik ugyan a jótól lemaradni, amint telik tőle saját erejéből visszasüllyedni a semmibe, hacsak Isten nem tartja.

A harmadikra ezt kell felelni: fent láttuk (III 109, 1), hogy az ember az igazságot sem tudja megismerni Isten segítsége nélkül. Pedig a jó kívánása tekintetében alaposabban van megrontva az ember a bűn által, mint az igaznak megismerése tekintetében.

a létbe nem tartja, ha képességeit nem indítja, magától visszahanyatlik a semmibe. Isten a semmiből emelte ki; a semmi örvénye fölött tartja; tehát tevékenységében is, mely mintegy fölgyülemlett lét, a lét kivirágzása (l. Dogm

supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ab bene agendum.

Ad primum ergo dicendum, quod homo est dominus suorum actuum, et volendi et non volendi propter deliberationem rationis, quae potest flecti ad unam partem vel ad aliam. Sed quod deliberet vel non deliberet, etsi huiusmodi etiam sit dominus, oportet, quod hoc sit per deliberationem praecedentem; et cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo, ut etiam Philosophus probat in cap. «De bona fortuna», unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus quin indigeat moveri a Deo; et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur a bono per corruptionem naturae.

Ad secundum dicendum, quod peccare nihil aliud est quam deficere a bono quod convenit alicui secundum suam naturam. Unaquaeque autem res creata sicut esse non habet nisi ab alio, et in se considerata nihil est, ita indiget conservari in bono suae naturae convenienti ab aliquo; potest enim per seipsam deficere a bono, sicut et per seipsam potest deficere in non esse, nisi divinitus conservaretur.

Ad tertium dicendum, quod etiam verum non potest homo cognoscere sine auxilio divino, sicut supra dictum est, et tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni quam quantum ad cognitionem veri.

I 465. kk.); tehát minden megmozdulásunk, akarásunk is (az első nehézség megoldásában, mely voltaképen az első istenérv megismétlése) Isten indítása, és benne történik — ez Szent Tamás egyik legmélyebb gondolata. Az egészre l. Dogm. II 118—134.

A Summa Theologica második részének második feléből

2II. *Prologus.* Tájékoztató. Most, hogy befejeztük az erényekről és vétkekről és az erkölcsi életre vonatkozó más mozzanatokról az általános tárgyalást, már belemehetünk a részletekbe. Annyival inkább, mert az erkölcsi téren az általános beszéd kevésbé hasznos; hisz az erkölcsi tettek a részleteken fordulnak. Nos, az erkölcsi életben kétféleképen kell részletekbe menni; először magában az erkölcsi élet tartalmában, mikor pl. szó esik erről az erényről vagy arról a vétekről. Azután pedig lehet fontolóra venni az emberek egyes állapotait, pl. lehet tárgyalni alattvalókról és elöljárókról, a tevékeny és szemlélődő élet követőiről és más effélékről.

Az elsőre nézve azonban figyelembe kell venni, hogyha külön-külön tárgyalás alá vennénk minden egyes erényt, ajándékot, vétket, parancsot, sok ismétlésbe esnénk. Ha, teszem azt, valaki rendszeresen akarja tárgyalni ezt a parancsot: ne paráználkodjál, nem teheti ezt a nélkül, hogy ne szóljon a házasságtörésről, hisz ez a parancs megszegése, tehát bűn; ennek ismerete viszont az ellentétes erény ismeretét tételezi fel.

Tehát a tárgyalásnak rövidebb és megfelelőbb módja lesz, ha egyhuzamban tárgyalunk egy erényről, a neki megfelelő ajándékról, az ellentétes vétkekről és az idevonatkozó parancsokról meg tilalmakról. Ezt a tárgyalásmódot ajánlja az a körülmény is, hogy így tisztázzuk az egyes bűnök fajait. Megmutattuk (II 72) ugyanis, hogy a vétkek és bűnök fajait a tárgyak állapítják meg, nem pedig más különbségek, mintha pl. más volna a szívbeli, szájbeli és tettleges bűn, vagy más volna a gyöngeségből, tudatlanságból vagy gonoszságból elkövetett bűn stb. Ugyanaz a tárgy az, amelynek színe előtt az erény a helyes viselkedést szabja meg, az ellentétes vétek pedig a helyességről lemarad.

Tehát az erények tárgyalása felöleli az erkölcstudomány egész anyagát. Viszont *az erényeket hétre* lehet visszavezetni. Az első három az istenies erények, melyekről először kell szólni; a következő négy a sarkalatos erények, melyekről utóbb esik szó. Ami meg az ú. n. értelmi erényeket illeti, ezek közül az egyik az okosság, mely a sarkalatos erények között foglal helyet ;

211. *Prologus.* Post communem considerationem de virtutibus et vitiis et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali. Sermones enim morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt. Potest autem aliquid in speciali considerari circa moralia dupliciter: uno modo ex parte ipsius materiae moralis, puta cum consideratur de hac virtute vel hoc vitio; alio modo quantum ad speciales status hominum, puta cum consideratur de subditis et praelatis, de activis et contemplativis vel quibuscumque aliis differentiis hominum. Primo ergo considerabimus specialiter de his quae pertinent ad omnes hominum status; secundo vero specialiter de his quae pertinent ad determinatos status.

Est autem considerandum circa primum, quod si seorsum determinaremus de virtutibus, donis, vitiis et praeceptis, oporteret idem multoties dicere. Qui enim sufficienter vult tractare de hoc praecepto; «Non moechaberis», necesse habet inquirere de adulterio, quod est quoddam peccatum, cuius etiam cognitio dependet ex cognitione oppositae virtutis. Erit ergo compendiosior et expeditior considerationis via, si simul sub eodem tractatu consideratio procedat de virtute et dono sibi correspondente et vitiis oppositis et praeceptis affirmativis vel negativis. Erit autem hic considerationis modus conveniens ipsis vitiis secundum propriam speciem. Ostensum est enim supra, quod vitia et peccata diversificantur specie secundum materiam vel obiectum, non autem secundum alias differentias peccatorum, puta cordis, oris et operis vel secundum infirmitatem, ignorantiam et malitiam, et alias huiusmodi differentias. Est autem eadem materia circa quam et virtus recte operatur et vitia opposita a rectitudine recedunt.

Sic ergo, tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulterius reducendae ad septem; quarum tres sunt theologicae, de quibus primo est agendum; aliae vero quattuor sunt cardinales, de quibus posterius agetur. Virtutum autem intellectualium una quidem est

a művészet erénye pedig nem tartozik az erkölcstudományba. Ez t. i. a cselekedetek körül forog, a művészet pedig «az alakítás helyes szempontja», amint fent mondottuk (III 57, 3. 4). A másik három értelmi erény meg, t. i. a bölcseség, értelem és tudomány még név szerint is meghatározott ajándékokkal azonosak. Tehát a Szentlélek ajándékainál és az illető erénynél szólunk róluk legalkalmasabban. A többi erény pedig mind valamiképen visszavezethető az erkölcsi erényekre, amint fent megmutattuk (III 61, 3). Igy tehát egy sarkalatos erénynél lehet tárgyalni az összes vele valamilyen vonatkozásban levő erényekről és ellentéteiről, a vétkekről. Ilyképen semmi erkölcsi kérdést nem mellőzünk. Az istenies erények címén tárgyalnunk kell a hitről, a reményről és a szeretetről.

2II 12, 2. *Vajjon a fejedelem elveszíti-e hitehagyása által alattvalói fölött való uralmát, úgyhogy azok nem tartoznak neki engedelmeskedni.* Feleletül ezt kell mondani: Fent (2II 10, 10) megállapítottuk, hogy a hitetlenség mint olyan nem ellenkezik az uralommal, még pedig azért, mert az uralmat a népek joga állapította meg, s ez általános emberi jog. Az embereknek hivőkre és hitetlenekre való szétosztása ellenben az isteni jogból származik, és ez nem szünteti meg az emberi jogot. Aki azonban hitetlenséggel vétkezik, ítélet által elveszítheti az uralomhoz való jogát, épúgy mint olykor más bűnök által is. Már most az Egyháznak nem tiszte ítéletet mondani azok fölött, akik soha hivők nem voltak, az Apostol szerint (Kor. I 5, 12): «mit tartozik rám a kívüllevők felett ítélkezni»! De a hivők későbbi hitetlenségét van joga ítélettel megbélyegezni. Helyes is, hogy a hivő alattvalók feletti uralmukat elveszítsék. Mert ha tovább is uralkodnak, ezeknek hite nagy kárt látna. Amint ugyanis mondva volt (2II 12, 1), a hitehagyó szívesen gonoszon töri a fejét és visszavonást szít, amennyiben az embereket ki akarja forgatni hitükből. Ezért mihelyt valakit az Egyház ítélete kiközösít hithagyás miatt, az alattvalók azonnal, külön intézkedés nélkül, felszabadulnak uralma alól és a neki tartozó hűség esküje alól.

2II 29, 2. *Vajjon mindenki kívánja-e a békét.* Úgy tetszik, hogy nem. Hisz a kívánság nem irányul a megkívánt dologgal ellentétes

2II 12, 2. Ez a szakasz elméletileg megalapozza VII. Gergely ismert eljárását IV. Henrikkel szemben.

prudentia, quae inter cardinales virtutes continetur et numeratur. Ars vero non pertinet ad moralem, quae circa agibilia versatur, cum ars sit «recta ratio factibilium», ut supra dictum est. Aliae vero tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus et scientia, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam Spiritus sancti. Unde simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium. Aliae vero virtutes morales omnes aliqualiter reducuntur ad virtutes cardinales, ut ex supra dictis patet. Unde in consideratione alicuius virtutis cardinalis considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercumque pertinentes et vitia opposita. Et sic nihil moralium erit praetermissum.

2II 12, 2. *Utrum princeps propter apostasiam a fide amittat dominium in subditos, ita quod ei obedire non teneantur.* Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio; eo quod dominium introductum est de iure gentium, quod est ius humanum; distinctio autem fidelium et infidelium est secundum ius divinum, per quod non tollitur ius humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter ius dominii amittere, sicut etiam quandoque propter alias culpas. Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis qui nunquam fidem susceperunt, secundum illud Apostoli I ad Corinth.: Quid mihi de iis qui foris sunt iudicare? Sed infidelitatem illorum qui fidem susceperunt, potest sententialiter punire; et convenienter in hoc puniuntur quod subditis fidelibus dominari non possint; hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionem; quia, ut dictum est, homo apostata pravo corde machinatur malum et iurgia seminat, intendens homines separare a fide. Et ideo quam cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam a fide, ipso facto eius subditi sunt absoluti a dominio eius et iuramento fidelitatis, quo ei tenebantur.

2II 29, 2. *Utrum omnia appentant pacem.* 2. Praeterea, appetitus non fertur simul ad contraria. Sed multi sunt appetentes bella et dissensiones. Ergo non omnes appetunt pacem.

2II 29, 2; 40, 1; 40, 3. Ezek a szakaszok magukban is világosan beszélnek és épen egyszerűségükben megdöbbentő erővel fejezik ki az emberi lét

dologra. Ámde sokan kívánják a háborút és harcot. Tehát nem mindenki kívánja a békét.

Feleletül ezt kell mondani: Ha valaki valami után vágyódik, abból önként következik, hogy az elérésére is vágyakozik, következésképp annak elhárítását kívánja, ami az elérést akadályozhatja. Ám a kívánt jó elérését akadályozhatja az embernek magának vagy másnak az ellenkezőre irányuló vágya. Ezt mindkettőt megszünteti a béke, amint fent mondottuk (2II 29, 1). Ezért mindenki szükségképp kívánja a békét; hisz mindenki nyugodtan és akadály nélkül el akarja érni, amit kíván. És ebben van a béke veleje, amelyet Szent Ágoston (De Civ. Dei XIX 13) így határoz meg: «a rendből származó nyugalom».

A nehézségre tehát ezt kell felelni: aki háborút és visszavonást szít, az is békét akar, amelyről úgy gondolja, hogy nincs meg neki. Mondottuk (2II 29, 1 ad 1), hogy nem béke az, hogyha valaki egyetértésben van mással olyan valaminek ellenére, amit ő inkább akarna. S ezért ezen az egyetértésen aztán igyekeznek háborúskodással rést ütni az emberek, mint akiknek nincs békéjük, hogy aztán igazi békére jussanak, amelyben már semmi sem jár ellenükre. Minden háborúskodó a háború által az előbbinél jobb békéhez akar jutni.

2II 40, 1. *Vajjon a háborúskodás mindig bűn-e.* Feleletül ezt kell mondani: hogy egy háború igazságos legyen, ahhoz három dolog szükséges. Először is *az állam rendezése;* az ő parancsára történik a hadviselés. Nem is a magánember dolga a háború indítása; hisz az a maga igazát az elöljáró ítélkezésében is megtalálja; meg aztán a háborúskodáshoz szükséges sokadalmat összehíni sem a magánember dolga. Mivel tehát a közösség gondja a fejedelemre van bízva, az ő uralma alá tartozó állam vagy királyság vagy ország megvédése ő reá tartozik. Miként tehát szabad neki karhatalommal sőt karddal eljárni a belső zavargók ellen és megbüntetni a gonosztevőket az Apostol ama mondása (Rom 13, 4) szerint: «nem ok nélkül hordozza a kardot; szolgája ugyanis Istennek, hogy bosszút

egyik mélységét, amelynek az ismert közmondás ezt a fogalmazást adja: si vis pacem, para bellum, ha békét akarsz, ne sajnáld a harcot. S már a régi

Respondeo dicendum, quod ex hoc ipso quod homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere eius, quod appetit, assecutionem; et per consequens remotionem eorum quae assecutionem impedire possunt. Potest autem impediri assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel suiipsius vel alterius; et utrumque tollitur per pacem, sicut supra dictum est. Et ideo necesse est quod omne appetens appetat pacem, inquantum scilicet omne appetens appetit tranquille et sine impedimento pervenire ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis, quam Augustinus De civit. Dei definit «tranquillitatem ordinis».

Ad secundum dicendum, quod illi etiam qui bella quaerunt et dissensiones, non desiderant nisi pacem, quam se habere non existimant. Ut enim dictum est, non est pax si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quaerunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant, in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes quaerunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quam prius haberent.

2II 40, 1. *Utrum bellare sit semper peccatum.* Respondeo dicendum, quod ad hoc quod aliquod bellum sit iustum, tria requiruntur. Primo quidem auctoritas principis, cuius mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere, quia potest ius suum in iudicio superioris prosequi; similiter etiam quia convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. Cum autem cura rei publicae commissa sit principibus, ad eos pertinet rempublicam civitatis vel regni seu provinciae sibi subditae tueri. Et sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud Apostoli ad Rom.: Non sine causa gladium portat; Dei enim minister est, vindex in iram ei qui malum agit, ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus . . . Secundo requiritur causa iusta; ut scilicet illi qui impugnantur, propter aliquam culpam

görög bölcs ezt a mély értelmű, de tragikus megállapítást teszi: *πόλεμος πατὴρ πάντων*, a harc mindennek atyja.

álljon büntetéssel azon, aki rosszat cselekszik», ugyanígy az ő tiszte a közösséget karddal is megvédeni külső ellenség ellen . . . Másodszor szükséges hozzá *igazságos indíték*, az t. i., hogy aki ellen folyik a hadviselés, valami bűnért megérdemelje a háborús megtámadást. Ezért mondja Szent Ágoston Mózes öt könyvéről való kérdéseinek könyvében (VI 10): «jogosnak mondjuk azt a háborút, amely megtorolja az igazságtalanságokat, mikor hadat üzenünk egy népnek vagy államnak azért, mert vagy elmulasztotta megtorolni, amit hozzátartozói gonoszul cselekedtek, vagy pedig nem akarják visszaadni azt, amit igazságtalanul elvittek». Harmadszor szükséges, hogy a hadviselőknek *helyes legyen a szándékuk;* t. i., hogy vagy a jót akarják előmozdítani vagy a rosszat háttérbe szorítani. Ezért mondja Szent Ágoston az Úr szavairól írott könyvében (XXIII 1): «Isten igazi tisztelőinél azokat a háborúkat nem kell kifogásolni, melyeket nem ádázságból vagy kegyetlenkedésből viselnek, hanem a béke érdekében, a gonoszok megfékezésére és a jó segítségére». Meg is eshetik, hogyha mindjárt jogos tekintély üzeni is meg a háborút, jogos okból, mégis jogtalanná válik a helytelen szándék következtében, amint megint Szent Ágoston mondja (Ctra Faust. XXII 24): «A kártevés ádáz vágya, a megbosszulás kegyetlensége, a házsártos és nem békülékeny lelkület, a folytonos háborúskodásban kedvét lelő vadság, az uralomvágy és más hasonlók — ezek azok a mozzanatok, amelyeket jogosan megbélyegzünk a háborúban».

2II 40, 3. *Szabad-e a háborúban csellel élni.* Feleletül ezt kell mondani: a csel be akarja csapni az ellenséget. Ámde kétfélekép lehet becsapni valakit: szóval avagy tettel; először is azáltal, hogy egyenest hamisat mond valaki és nem tartja meg ígéretét. A csalásnak ez a módja mindig tilos, s így az ellenséget sem szabad becsapni. Mert hát a háborúnak is megvan a maga joga, és azt az ellenfeleknek is meg kell tartani, mondja Szent Ambrus (De off. I 29). Másodszor úgyis becsapódhatik valaki szavunk vagy tettünk által, hogy nem kötjük az orrára az értelmüket és a szándékunkat. Ezt nem is tartozunk minden esetben megtenni. A Szentírás is egyenest kötelez, hogy akárhány dolgot homályban tartsunk, különösen a hitetlenek előtt, nehogy előttük gúny és megvetés tárgya legyenek, amint az Evangélium (Mát. 7, 6) mondja: «Ne adjátok a szentet az ebek-

impugnationem mereantur. Unde Augustinus dicit in lib. VI Quaestion. in Pentat. «Iusta bella solent definiri quae ulciscuntur iniurias, si gens vel civitas quae bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est vel reddere quod per iniurias ablatum est». Tertio requiritur ut sit intentio bellantium recta; qua scilicet intenditur vel ut bonum promoveatur vel ut malum vitetur. Unde dicit Augustinus in libro De verbis Domini: «Apud veros Dei cultores etiam illa bella pacata sunt, quae non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coerceantur et boni subleventur». Potest autem contingere ut si sit legitima auctoritas indicentis bellum et causa iusta, nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim Augustinus in lib. XXII Contra Faustum: «Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus atque implacabilis animus, feritas rebellandi, libido dominandi et si qua similia, haec sunt quae in bellis iure culpantur».

2II 40, 3. *Utrum sit licitum in bellis uti insidiis.* Respondeo dicendum, quod insidiae ordinantur ad fallendum hostes. Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto vel dicto alterius: uno modo ex eo quod ei dicitur falsum vel non servatur promissum; et istud semper est illicitum; et hoc modo nullus debet hostes fallere; sunt enim quaedam iura bellorum et foedera etiam inter ipsos hostes servanda, ut Ambrosius dicit in I De officiis. Alio modo aliquis potest falli ex dicto vel facto nostro, quia ei propositum aut intellectum non aperimus. Hoc autem semper facere non tenemur, quia etiam in doctrina sacra multa sunt occultanda, maxime infidelibus, ne irrideant, secundum illud Matth.: Nolite dare sanctum canibus. Unde multo magis ea quae ad impugnandum inimicos paramus, sunt eis occultanda. Unde inter caetera documenta rei militaris hoc praecipue ponitur de occultandis consiliis, ne ad hostes perveniant, ut patet in lib. I Stratagematum Francorum Sexti Iul. Frontini, et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum, quibus licitum est uti in bellis iustis. Nec proprie huiusmodi insidiae vocantur fraudes, nec iustitiae repugnant, nec ordinatae voluntati. Esset enim inordinata voluntas, si aliquis vellet nihil sibi ab aliis occultari.

nek»; tehát annál inkább megengedett és okos dolog homályban tartani azt, amit az ellenség legyőzésére előkészítünk. Ezért a hadászati szakkönyvekben is sarkalatos előírás, hogy szándékainkat az ellenség előtt titkolni kell. Igy mondja ezt Sextus Iul. Frontinus: Stratagematum Francorum (I, 1). Ez a titkolás pedig hozzátartozik a csel mivoltához. És csellel élni szabad a jogos háborúban. Az ilyen cselt nem is szokás csalásnak nevezni; nem is ellenkezik az igazsággal sem pedig a helyes akarással. Az volna a nem helyes akarat, ha valaki azt akarná, hogy semmit se titkoljanak előtte.

2II 57, 2. *Vajjon helyes-e a jogot természeti és tételes jogra osztani.* A másodiknak így fogunk neki. Úgy tetszik, hogy nem helyes dolog a jogot természetire és tételesre osztani.

1. Ami ugyanis természeti, az változatlan és ugyanaz az összeseknél. Ám ilyenre nem akadni az emberi dolgokban; mert minden emberi jogi előírás bizonyos esetekben csütörtököt mond. Azonkívül ezek az előírások nem érvényesek mindenütt. Tehát olyasmi mint természetjog nem létezik.

2. Azt mondjuk tételesnek, ami az emberi akaratból fakad. Ámde nem azért igazságos valami, mert emberi akaratból fakad; különben az emberi akarat nem lehetne igazságtalan. Ám az igazságos ugyanaz ami a jogos; tehát nem létezik olyasvalami, amit tételes jognak nevezünk.

3. Az isteni jog nem természetjog; mert hisz meghaladja az emberi természetet. De nem is tételes jog, mert hisz nem támaszkodik emberi tekintélyre, hanem istenire. Tehát nem helyes a jogot természetjogra és tételesre osztani.

Ennek azonban ellenére jár, amit Aristoteles mond (Eth. V 7): «A politikai jogban némely dolog természeti, némely pedig törvényszerű, azaz törvényhozás útján lett».

Feleletül ezt kell mondani: Amint fent kimutattuk (2II 57, 1) a jogos avagy igazságos nem más, mint ami embertársunkhoz hozzá

2II 57, 2. 3. A skolasztikusoknak egyértelmű sarkalatos tanítása, hogy van természetjog, amely más mint a tételes. Ezt a jelentős igazságot Szent Tamás így bizonyítja: Jogos annyi mint igazságos. Az igazságosságnak veleje az, hogy mindenkinek megadja a magáét, és ezáltal a másikhoz hozzászabja

2II 57, 2. *Utrum ius convenienter dividatur in ius naturale et ius positivum.* Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ius non convenienter dividatur in ius naturale et ius positivum.

1. Illud enim quod est naturale est immutabile et idem est apud omnes. Non autem invenitur in rebus humanis aliquid tale, quia omnes regulae iuris humani in aliquibus casibus deficiunt, nec habent suam virtutem ubique. Ergo non est aliquod ius naturale.

2. Praeterea, illud dicitur esse positivum quod ex voluntate humana procedit. Sed non ideo aliquid est iustum, quia a voluntate humana procedit; alioquin voluntas hominis iniusta esse non posset. Ergo cum «iustum» sit idem quod «ius», videtur quod nullum sit ius positivum.

3. Praeterea, ius divinum non est ius naturale, cum excedat naturam humanam; similiter etiam non est ius positivum, quia non innititur auctoritati humanae sed auctoritati divinae. Ergo inconvenienter dividitur ius per naturale et positivum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in V Ethic. in princ., quod «politici iuris hoc quidem naturale est, hoc autem legale», id est lege positum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, «ius» sive «iustum» est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini esse aliquid adaequatum: uno quidem modo ex ipsa natura rei, puta cum aliquis tantum dat, ut tantumdem recipiat, et hoc vocatur ius naturale. Alio modo aliquid est adaequatum vel commensuratum alteri ex condicto sive ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se contentum si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter: uno modo per aliquod privatum

azt, ami kijár, megfelel neki; bizonyos egyenletet állít fel az igény és a juttatás között. Ennek a meghatározásnak világánál nyomban meglátszik, hogy némely igény és jog a természetből fakad, némely igény és jog pedig tételezésből, azaz emberi elhatározásból. Így pl. a dolog természete írja elő, hogy kiki annyit kapjon, amennyi a teljesítménye; tehát, aki száz aranyat adott kölcsön, ennyit is kapjon vissza. De hogy kevesebbel is beérheti, az már tételes intézkedés következménye, pl., hogy az adós csődje következtében 100 arany helyett beérje ötvennel.

van szabva valamilyen egyenlőség mértéke szerint. Ám egy emberre valami kétféleképp lehet reá szabva: vagy a dolog természete alapján, pl. mikor valaki annyit ád, hogy ugyanannyit kapjon vissza; s ezt nevezzük természetjognak. Úgy is lehet valami valakire reászabva vagyis hozzája egyenlősítve, hogy erre megegyezés, közmegállapodás van; amikor pl. valaki kifejezetten megelégszik, ha annyit kap (pl. csőd esetén). Ez megint kétféleképp történhetik. Vagy magánemberek közmegegyezése útján, mint mikor valamit kimond egy magánszerződés; vagy pedig nyilvános közmegegyezés által, amikor t. i. az egész nép megegyezik abban, hogy valami a másik követeléseinek megfelelő és ehhez hozzámért legyen, vagy pedig a fejedelem rendeli el; hiszen a nép gondját ő viseli és az ő nevében jár el; s ezt nevezzük tételes jognak.

Az első nehézségre tehát ezt kell felelni: ami természetes annak, akinek a természete változhatatlan, az szükségkép mindig és mindenütt azonos. De az ember természete változó; s azért ami az embernek természetes, az olykor sántíthat; így pl. természet szerint az egyenlő mérték megkívánja, hogy a letétet visszaadjuk a letéteményezőnek; és ha úgy állna a dolog, hogy az emberi természet mindig helyes úton jár, ezt mindig szem előtt is kellene tartani; minthogy azonban megesik, hogy az emberi akarat ferde irányt vesz, bizony van rá eset, hogy a letétet nem kell visszaadni, nehogy a fonák akaratú ember visszaéljen vele, pl. ha örjöngő vagy állam-ellenség visszakövetel a fegyverét.

A másodikra ezt kell felelni: az emberi akarat közmegegyezéssel jogossá tud tenni valamit, ami a természeti igazsággal nem ellenkezik; ezen a területen van helye a tételes jognak; ezért mondja Aristoteles (Eth. V 7): «A törvény szerinti jogos az, ami elvben lehet ilyen is, olyan is, tehát közömbös; de amikor tételezve van, akkor már nem közömbös». De ami ellenmond a természetjognak, azt az emberi tételezés nem teheti jogossá; pl. ha valaki kimondaná, hogy szabad lopni, házasságtörést elkövetni. Ezért mondja Izaiás (10, 1): «Jaj azoknak, kik gonosz törvényeket hoznak».

A természetjog tehát nem annyira tételes előírásokat tartalmaz, nem jogok gyüjteménye, hanem a tételes jog forrása, eszménye, és az igazság mértéke meg normája, amint Szent Tamás mondja (értelem szerint) a harmadik nehézség

condictum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas; alio modo ex condicto publico, puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adaequatum et commensuratum alteri, vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet et eius personam gerit, et hoc dicitur ius positivum.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod est naturale habenti naturam immutabilem, oportet quod sit semper et ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis, et ideo id quod naturale est homini, potest aliquando deficere; sicut naturalem aequalitatem habet ut deponenti depositum reddatur; et si ita esset quod natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum; sed quia quandoque contingit quod voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum, ne homo perversam voluntatem habens male eo utatur, puta si furiosus vel hostis reipublicae arma deposita reposcat.

Ad secundum dicendum, quod voluntas humana ex communi condicto potest aliquid facere iustum in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem iustitiam; et in his habet locum ius positivum. Unde Philosophus dicit in V Ethic. in princ. quod «legale iustum est quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter; quando autem ponitur differt». Sed si aliquid de se repugnantiam habet ad ius naturale, non potest voluntate humana fieri iustum; puta si statuatur quod liceat furari vel adulterium committere. Unde dicitur Isa.: Vae qui condunt leges iniquas!

megoldásában: Ha a tételes jogban valami azért jogos, mert jó, és azért tilos, mert rossz, akkor a természetjog sugalmazza és irányítja a tételest; ha pedig csak azért jogos ill. igazságos, mert elő van írva, és azért jogtalan, mert tilos, az kizárólag a tételes jog területén mozog (l. Bölcselet 541 kk. lapok). Ami kizárólag tételes törvény erejénél fogva jogos, azt jellemzi Aristoteles szerint, hogy a tételezés vagyis törvényhozás előtt közömbös; pl. a kertemben elásott kincs lehet a megtalálóé, lehet az enyém, lehet az államé. Mihelyt törvény rendelkezik, megszűnik a közömbösség: a kincs már akkor az államé.

Tehát a természetjog Szent Tamás szerint egészen más mint a 17. századi természetjogászok (Hobbes, S. Pufendorf, Ch. Thomasius) tanítják,

A harmadikra ezt kell felelni: Isteni jognak mondjuk azt, ami Isten részéről van kihirdetve. Amit Isten hirdet ki, az részben a körül forog, ami természet szerint jogos, de az emberek nem látják meg a jogosságát; részben a körül, ami isteni rendelkezésre történik. Tehát az isteni jogot is e szerint a két szempont szerint lehet osztályozni, akárcsak az emberit. Az isteni törvényben némely dolog azért van előírva, mert jó, és azért esik tilalom alá, mert rossz; némelyik pedig azért jó, mert elő van írva, és azért rossz, mert tilos.

2II 57, 3. *Vajjon a népek joga (ius gentium) azonos-e a természetjoggal.* Feleletül azt kell mondani: amint fent mondottuk (2II 57, 2) természet szerint jogos avagy igazságos az, ami a másikhoz természeténél fogva van hozzászabva illetve hozzámérve. Ez pedig kétféle módon lehetséges. Tekinthetjük a dolgot minden mellékszempont nélkül, úgy amint van; ilyen szemlélet szerint pl. a férfiú hozzá van mértékelve a nőhöz, hogy vele együtt hozzon létre utódokat; a szülő a gyermekhez, hogy azt felnevelje. Lehet valami a másikhoz hozzászabva nem minden mellékes szempont nélküli jellegében, hanem e sajátos jellegének valamely követelménye szerint; ilyen a magánbirtok; ha ugyanis ezt a szántót csak magában tekintem, nem találok rajta semmit, aminek alapján inkább kell az egyikének lennie, mint a másikénak. De ha abból a szempontból nézem, miképen lesz alkalmas a művelésre és békés birtoklásra, már arra van kimérve, hogy az egyiké legyen és nem a másiké, amint Aristotelesből is kitűnik (Pol. II 2). Ám a dolgot minden mellékes szempont nélkül tekinteni, úgy amint van, nemcsak az ember dolga, hanem más érzéklő valóké is. Ezért aztán a fent jelzett, első értelemben vett természetjog az embernek és más érző lényeknek közös tulajdona. De ebben az értelemben vett természetjogtól különbözik a népek joga, amint a jogász mondja (Dig. I 1, de instit. et iure 1); amaz közös birtoka minden érzéklő valónak, emez az emberi közösségnek sajátja. Úgy mérlegelni valamit, hogy

akik szerint a természetjog az emberi észnek Istentől és az örök erkölcsi törvénytől független megállapítása. Reájuk hivatkozott a 18. század végi forradalom. Akik a szenttamási értelemben vett természetjogot ma tagadják, legfeljebb megengedik jog-ellenőrző előírásait, amelyek azonban Istentől

Ad tertium dicendum, quod ius divinum dicitur quod divinitus promulgatur; et hoc quidem partim est de his quae sunt naturaliter iusta, sed tamen eorum iustitia homines latet; partim autem de his quae fiunt iusta institutione divina. Unde etiam ius divinum per haec duo distingui potest, sicut et ius humanum. Sunt enim in lege divina quaedam praecepta, quia bona, et prohibita, quia mala; quaedam vero bona quia praecepta, et mala quia prohibita.

2II 57, 3. *Utrum ius gentium sit idem cum iure naturali.* Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, «ius» sive «iustum» naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter: uno modo secundum absolutam sui considerationem; sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam, ut ex ea generet; et parens ad filium, ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso sequitur, puta proprietas possessionum; si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius quam illius; sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quamdam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius, ut patet per Philosophum in II Polit. Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo ius quod dicitur naturale, secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. A iure autem naturali sic dicto recedit ius gentium, ut Iurisconsultus dicit, lib. I. ss. De iust. et iure, quia «illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est». Considerare autem

és az erkölcstől függetlenek, és csak akkor nyernek kötelező erőt, ha a tételes jog elismeri. A római jog Aristoteles határozott természetjogi fogalmától: «természettől jogos *(φύσει δίκαιον)* az, amit az igazságkereső emberi ész a dolgok természetének megfelelőként állapít meg» eltért, és természetjoga bizonytalan: hol az élő valókban működő természeti ösztön területe, hol a közönséges józan észnek magától értődő, hol a merő természeti megfontolása alapján minden népnél érvényes jogszabályok, épen a «ius gentium», a népek joga neki a természetjog.

hozzávetjük ahhoz, ami belőle következik, az emberi elmének sajátja; ezért is az emberi természetnek sajátja, amennyiben az eszes természet az, amely előírja. Ezért mondja Caius, a jogász (u. o. 9): «amit a természetes ész megállapít az összesek között, ami felett minden nép őrködik, azt nevezzük népek jogának».

2II 58, 1. *Vajjon helyesen határozzuk-e meg az igazságosságot, amikor azt mondjuk, hogy állandó és állhatatos akarás mindenkinek megadni a maga jussát.* Feleletül ezt kell mondani: Ez a meghatározás egészen találó, ha helyesen értelmezzük. Minden erény készség bizonyos jó cselekedetek véghezvitelére. Ezért minden erény meghatározásába okvetlenül fel kell venni az illető erény sajátos tárgyára irányuló jó cselekedeteket. Nos, az igazságosság sajátos tárgya a másé, amint alább (2II 58, 2. 8) kitűnik. Már most a jogosságnak sajátos területét ill. tárgyát érintjük, mikor azt mondjuk: «Mindenkinek magadni a jussát». Szent Izidorus ugyanis azt mondja (Etym. X 125): «Valakit igazságosnak mondunk, mert tartja az igazat, azaz jogost». De hogy bármilyen cselekedetünk igazán erényes legyen, az akaratból kell fakadnia, továbbá állandónak és állhatatosnak kell lennie.

2II 60, 5. *Vajjon a bírónak mindig az írott törvények szerint kell-e ítélni.* Úgy tetszik, hogy nem. Mindig kell ugyanis kerülni az igazságtalan ítéletet. Ámde az írott törvények néha igazságtalanságot tartalmaznak, amint Izaiás mondja (10, 1): «Jaj azoknak, akik gonosz törvényeket hoznak, és az íródeákoknak, akik igazságtalanságokat írnak». Ebből következik, hogy nem lehet mindig az írott törvények szerint ítélni.

Feleletül ezt kell mondani: Mondva volt (2II 60, 1), hogy az ítélet nem más, mint az igazságosság bizonyos meghatározása ill. adott esetre való megállapítása. Ámde igazságos lehet valami két alapon: vagy a dolog természetéből — ez a természetjog; vagy pedig emberi megállapításból, s ez a tételes jog, mint már mondottuk

2II 58, 1. Az igazságosságot Szent Tamás erkölcsi alapon határozza meg: iustum a iusto dicitur; jogos az, ami igazságos. Az újabbak másképp határozzák meg és jobban kiemelik a jogrend sajátos jellegét (l. Bölcselet 543. lap).

aliquid, comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis; et ideo hoc idem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat. Et ideo dicit Caius iurisconsultus: «Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud gentes custoditur vocaturque ius gentium».

2II 58, 1. *Utrum convenienter definiatur iustitia, quod est perpetua et constans voluntas ius suum unicuique tribuendi.* Respondeo dicendum, quod praedicta iustitiae definitio conveniens est, si recte intelligatur. Cum enim omnis virtus sit habitus qui est principium boni actus, necesse est quod virtus definiatur per actum bonum circa propriam materiam virtutis. Est autem iustitia circa ea quae ad alterum sunt sicut circa propriam materiam, ut infra patebit. Et ideo actus iustititae per comparationem ad propriam materiam et obiectum tangitur cum dicitur: «ius suum unicuique tribuens»; quia ut Isidorus dicit in lib. X Etym. «iustus dicitur quia ius custodit». Ad hoc autem quod aliquis actus circa quamcumque materiam sit virtuosus, requiritur quod sit voluntarius, et quod sit stabilis et firmus . . .

2II 60, 5. *Utrum sit semper secundum leges scriptas iudicandum.* Ad quintum sic proceditur. Videtur quod non sit semper secundum leges scriptas iudicandum. Semper enim vitandum est iniustum iudicium. Sed quandoque leges scriptae continent iniustitiam, secundum illud Isa.: Vae qui condunt leges iniquas et scribentes iniustitiam scripserunt. Ergo non semper est secundum leges scriptas iudicandum.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, iudicium nihil aliud est quam quaedam definitio vel determinatio eius quod iustum est. Fit autem aliquid iustum dupliciter: uno modo ex ipsa natura rei, quod dicitur «ius naturale», alio modo ex quodam condicto inter homines, quod dicitur «ius positivum», ut supra habitum est. Leges autem scribuntur ad utriusque iuris declarationem,

Az idézett *Isidorus* a sevillai érsek († 634 után). Főműve a középkorban sokat használt lexikonszerű Etymologiae-je (szófejtések), kevésbbé eredeti, de nagy olvasottságú munka.

2II 60, 5. Látnivaló itten, hogy Szent Tamás a természetjognak védelme dacára a tételesnek is megadja, ami a tételesé.

(2II 58, 2). Már most a törvényeket írásba szokás foglalni mindkét jog alkalmazására, de nem ugyanazon a módon. A természetjogot az írott jog tartalmazza, de nem alkotja; ereje nem a törvényhozástól van, hanem a természettől; viszont a tételes jogot az írott tartalmazza is, alkotja is; t. i. erejét és tekintélyét ő adja. S ezért kell a bírónak az írott törvény szerint hoznia ítéletét; különben az ítélet sántítana vagy a természeti vagy a tételes jogban.

A nehézségre e szerint ezt kell felelni: Az írott törvény, amint nem adja a természetjognak az erőt, azt nem is csökkentheti sem részben sem egészben; az emberi igyekezet ugyanis nem tudja megváltoztatni a természetet. Ha tehát az írott törvény rendel valamit a természetjog ellen, akkor igazságtalan és nincs kötelező ereje. A tételes törvénynek ugyanis ott van helye, ahol a természetjognak mindegy, vajjon így vagy amúgy történik-e valami (2II 58, 2). Az efféle írásokat helyesebb nem is törvényeknek mondani, hanem rontásoknak. Ezek tehát nem lehetnek az ítélet normái.

2II 61, 1. *Vajjon helyes-e az igazságosság két külön fajtáját különböztetni, úgymint a kölcsönös és az osztó igazságot.* Feleletül ezt kell mondani: A részleges igazságosság, amint mondottuk (2II 58, 7. 5.) magánszemélyre vonatkozik, s ebben a jellegében hasonlít a rész és az egész viszonyához. A rész pedig kétféle vonatkozásban van: rész a részhez, a mi esetünkben személy személyhez, és ezt a viszonyt szabályozza a kölcsönös igazságosság, amely abban gyökerezik, ami kölcsönösen két személy között megy végbe. Más vonatkozásban van az egész a részhez; s ugyanígy fennáll egy vonatkozás a közösség és egyes között, melyet szabályoz az osztóigazságosság. Azért osztó, mert arányosan megosztja a közös dolgokat az egyesek között. S ezért van kétfajta igazság, a kölcsönös és osztó.

2II 61, 1. A kölcsönös igazság ember és ember között valósul meg, mégpedig a régóta szokásos osztályozás szerint négy esetben: 1. adok, hogy a másik viszont adjon (do ut des); pl. adás-vevés. 2. 3. Adok, hogy a másik viszont munkát szolgáltasson vagy fordítva (do ut facias, facio ut des), pl. a munkaadó és munkás viszonya. 4. Teszek valamit, aminek fejében a másik is tesz nekem valamit (facio ut facias); pl. az orvos gyógyít, és ennek fejében a mesterember csinál az orvosnak ruhát. Az osztó igazságnak van helye a

aliter tamen et aliter; nam legis scriptura ius quidem naturale continet, sed non instituit; non enim habet robur ex lege, sed ex natura; ius autem positivum scriptura legis et continet et instituit, dans ei auctoritatis robur. Et ideo necesse est quod iudicium fiat secundum legis scripturam; alioquin iudicium deficeret vel a iusto naturali vel a iusto positivo.

Ad primum ergo dicendum, quod lex scripta sicut non dat iuri naturali, ita nec potest eius robur minuere vel auferre, quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si scriptura legis contineat aliquid contra ius naturale, iniusta est nec habet vim obligandi. Ibi enim ius positivum locum habet, ubi quantum ad ius naturale nihil differt utrum sic vel aliter fiat, sicut supra habitum est. Et ideo nec tales scripturae leges dicuntur, sed potius legis corruptiones, ut supra dictum est. Et ideo secundum eas non est iudicandum.

2II 61, 1. *Utrum convenienter ponantur duae species iustitiae, scilicet commutativa et distributiva.* Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, iustitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quae comparatur ad communitatem sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi: unus quidem partis ad partem; cui similis est ordo unius privatae personae ad aliam; et hunc ordinem dirigit commutativa iustitia, quae consistit in his quae mutuo fiunt inter duas personas ad invicem. Alius ordo attenditur totius et partis, et huic ordini assimilatur ordo eius quod est commune ad singulas personas; quem quidem ordinem dirigit iustitia distributiva, quae est distributiva communium secundum proportionalitatem. Et ideo duae sunt iustitiae species, scilicet distributiva et commutativa.

felsőbbségnek az alattvalókkal szemben tanusított magatartásában; tehát megköveteli, hogy az államban minden egyest érdeme vagy teljesítménye szerint megbecsüljenek és kártalanítsanak.

Régóta szokás még ennek fordítottját is igazságosságnak nevezni és harmadik fajként az első kettő mellé sorolni, mikor t. i. az alattvalók a felsőbbség iránt tartozó teljesítményeket szolgáltatnak pl. adót fizetnek, törvényeket tartanak stb.: *törvényszerű* igazságosság (iustitia legalis).

2II 63, 4. *Vajjon a bírói ítéletekben van-e helye személyeskedésnek.* Feleletül ezt kell mondani: Amint mondottuk (2II 60, 1), a bírói ítélet az igazságosság tette, mellyel a bíró helyreüti az igazság mérlegét, mikor az kibillen. Ámde a személyeskedés ép ilyen kibillenést fejez ki; hisz személynek tulajdonít olyat, ami meg nem illeti. Pedig az igazságosság mérlege abban áll, hogy mindenkinek megadjuk azt, ami őt megilleti. Ebből kézzelfogható, hogy a személyeskedés a bírói ítéletet súlyosan megrontja.

2II 64, 2. *Szabad-e megölni a bűnözőket.* Feleletül ezt kell mondani: Szabad megölni az állatokat, amint mondottuk (2II 64, 1), amennyiben maga a természet rendeli őket az emberek használatára, amint általában a kevésbbé tökéletes a tökéletesebb érdekeinek szolgál. Ám a rész a természet rendelése szerint az egészet szolgálja. Ezért magátólértődőnek és hasznosnak ítéljük egy testtagnak eltávolítását, ha az elhalt és az egész testnek megrontója. Már most az egyes ember a közösséghez úgy viszonylik mint a rész az egészhez, s ezért ha az egyes ember a közösségnek veszedelmére és ártalmára válik bűne által, helyes és üdvös azt megölni, hogy a közjót megmentsük. Mert hát «kevés erjesztő az egész tésztát megrontja» mondja az Apostol (Kor. I 5, 6).

2II 63, 4. Jó ebben a mindig időszerű kérdésben Szent Tamás határozott hangját hallani.

2II 64, 2. Szent Tamás e szerint határozottan a halálbüntetés megengedettsége mellett foglal állást. De époly határozottan ellene van az önigazságszolgáltatásnak minden formában. «A gonosztevőt szabad megölni, ha azt a közösségnek java kívánja. De ép ezért az csakis annak joga, akire reátartozik a közösség gondozása, épúgy amint csakis az orvosra tartozik az elhalt tagot levágni, ha rá van bízva az egész test gondozása. Ám a közről való gondoskodás rá van bízva a fejedelmekre, a kormányzatra, akiknek közjogi jellege van. Tehát kivégezni a gonosztevőket nekik tisztük; nem pedig magánszemélyeknek.» Ugyanezért nem szabad az embernek önmagát megölni, három okból: először is természetellenes, mindenki ugyanis akarja a maga javát; azután az emberi élet nem az emberé magáé, hanem a közösségé; harmadszor tartozik vele Istennek (2II 64, 5).

Szabad-e önvédelemből mást megölni? Szent Tamás különbséget tesz:

2II 63, 4. *Utrum in iudiciis locum habeat peccatum acceptionis personarum.* Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, iudicium est actus iustitiae, prout iudex ad aequalitatem iustitiae reducit ea quae inaequalitatem oppositam facere possunt. Personarum autem acceptio inaequalitatem quamdam habet, inquantum attribuitur alicui personae praeter proportionem suam, in qua consistit aequalitas iustitiae. Et ideo manifestum est quod per personarum acceptionem iudicium corrumpitur.

2II 64, 2. *Utrum sit licitum occidere peccatores.* Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, licitum est occidere animalia bruta inquantum ordinantur naturaliter ad hominum usum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum; et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus quod si saluti totius corporis humani expediat praecisio alicuius membri, puta cum est putridum et corruptivum aliorum membrorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quaelibet auten persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum

«Néha egy tettből két következmény foly; egy, amelyet szándékoltunk, és egy, amely szándékunk ellenére bekövetkezett. Nem szabad szem elől téveszteni, hogy az erkölcsiség jellegét a szándék adja a cselekedetnek, és nem az, ami mellesleg velejár. Már most az önvédelemből két következmény jöhet: a saját életünk fenntartása és a támadó megölése. A saját életünk fenntartása megengedett dolog, mert a természet ösztönöz minden valót a maga fenntartására. Mindazáltal az ilyen megengedett szándékolt tett is tilalmassá válhatik, ha t. i. nincs arányban a céllal. Ha tehát valaki életének megvédésére nagyobb erőszakot alkalmaz mint amennyire szüksége van, már tilosban jár. De ha az erőszakot arányítja a helyzethez, az önvédelem erkölcsileg megengedett. A jog is mondja, hogy szabad visszaverni az erőszakos támadót, ha kellő mérsékléssel történik». Ez az értelme a híres és sokszor idézett önvédelmi normának: «cum moderamine inculpatae tutelae» (2II 64, 7). Ez természetesen elmélet. Hirtelen megtámadtatás esetén nem igen lesz módja az embernek sokat mérlegelni, vajjon «arányos»-e a védekezése.

2II 65, 1. *Vajjon bizonyos esetekben meg van-e engedve valamely testtag megcsonkítása.* Feleletül ezt kell mondani: Bármely testtag mint a testnek része az egészért van, a kevésbbé tökéletes a tökéletesért. Tehát a testtagról úgy kell rendelkezni, amint az egész testnek java kívánja. Már most az egyes tag magában véve hasznos a testnek. De mégis megeshetik, hogy ártalmas, ha pl. a rothadt tag az egész szervezetnek ártalmára van. Ha tehát egy tag egészséges és a maga természetes rendeltetésének megfelel, azt nem lehet eltávolítani az egész szervezet kára nélkül. Igen ám, de az egész ember mint rész a közösségre van rendelve mint célra, amint már mondottuk (2II 61, 1; 68, 2. 5); s ezért bizony megesik, hogy egy testtag eltávolítása a szervezetnek ugyan ártalmas, de a köznek jó, amennyiben büntetés és egyben további bűnözés gátja. Miként a közhatalom némelyeket súlyos gonoszságuk miatt megfoszt egész életüktől, így egyes tagjaiktól is megfoszthatók kisebb vétségekért. De ehhez nincs joga magánembernek, még akkor sem, ha az illető beleegyezik; ez sérti a közösség iránt tartozó igazságosságot, hisz az az ember és minden testtagja a közösségé. Ha pedig egy-egy tag beteg s ezért ártalmas az egész testnek, akkor szabad eltávolítani a beteg tagot az egész test java érdekében az illető beleegyezésével; mégpedig azért, mert az egészség gondozása mindenkinek saját ügye. Ha esetleg másra van bízva a beteg tagú ember egészségéről való gondoskodás, ugyanaz a meggondolás áll az ő beleegyezéséről is. Más esetekben azonban a csonkítás tilos.

2II 69, 1. *Lehet-e a vádlottnak halálos bűn nélkül tagadni azt az igazat, amely halált idézne fejére.* Feleletül ezt kell mondani: Aki az igazságosság követelménye ellen cselekszik, súlyosan vétkezik, amint mondottuk (2II 59, 4). Ám az igazságosság megköveteli, hogy az ember engedelmeskedjék feljebbvalójának olyan dolgokban,

2II 65, 1. Ez a szakasz világosan tartalmazza Szent Tamás állásfoglalását egy ma sokat szellőztetett kérdésben. A sajátos mai kérdés-föltevést («mesterséges sterilizálás») természetesen még nem volt módja tárgyalni. De nincs kétség benne, hogy elveiből mi következik. Érdemes észrevenni, hogy ebben a kérdésben is, az előzőkben is Szent Tamás érvelése ezen az elven fordul: a rész az egészért van, a közjó előbbre való mint a magánjó.

commune conservetur. Modicum enim fermentum totam massam corrumpit, ut dicitur I ad Corinth.

2II 65, 1. *Utrum mutilare aliquem membro suo in aliquo casu possit esse licitum.* Respondeo dicendum, quod cum membrum aliquod sit pars totius humani corporis, est propter totum, sicut imperfectum propter perfectum. Unde disponendum est de membro humani corporis secundum quod expedit toti. Membrum autem humani corporis per se quidem utile est ad bonum totius corporis; per accidens tamen potest contingere quod sit nocivum, puta cum membrum putridum est totius corporis corruptivum. Si ergo membrum sanum fuerit et in sua naturali dispositione consistens, non potest praescindi absque totius hominis detrimento. Sed quia ipse totus homo ordinatur ut ad finem ad totam communitatem, cuius est pars, ut supra dictum est, potest contingere quod abscisio membri etsi vergat in detrimentum totius corporis, ordinetur tamen ad bonum cummunitatis, inquantum alicui infertur in poenam ad cohibitionem peccatorum. Et ideo sicut per publicam potestatem aliquis licite privatur totaliter vita propter aliquas maiores culpas, ita etiam privatur membro propter aliquas culpas minores. Hoc autem non est licitum alicui privatae personae, etiam volente illo cuius est membrum; quia per hoc fit iniuria communitati, cuius est ipse homo et omnes partes eius. Si vero membrum propter putredinem sit totius corporis corruptivum, tunc licitum est de voluntate eius cuius est membrum, putridum membrum praescindere propter salutem totius corporis; quia unicuique commissa est cura propriae salutis. Et eadem ratio est, si fiat voluntate eius ad quem pertinet curare de salute eius qui habet membrum corruptivum. Aliter autem aliquem membro mutilare est omnino illicitum.

2II 69, 1. *Utrum absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare, per quam condemnaretur.* Respondeo dicendum, quod quicumque facit contra debitum iustitiae mortaliter peccat, sicut

2II 69, 1. Ez a szakasz egy ú. n. «perplex» erkölcsi helyzetet tárgyal: az életéhez mindenkinek természetadta joga van; viszont hazudni nem szabad. Jellemző és kiemelendő, hogy Szent Tamás a hazugság ellen és az igazságmegvallás feltétlen kötelezettsége mellett foglal állást.

amikre kiterjed felettes joghatósága. Ámde, amint kifejtettük (2II 67, 1), a bíró a pörben az ítélet alá vont embernek felettese. Ezért a vádlott tartozás jellegével köteles a bíró előtt feltárni az igazságot, ha a bíró jogosan kérdez. Ha tehát nem akarja megvallani az igazságot, amelyet megvallani tartozik, vagy azt hazugsággal elkendőzi, súlyosan vétkezik. Ha azonban a bíró olyat kérdez, amit a jog rendelkezése szerint nem kérdezhet, a vádlott nem tartozik neki felelni, hanem joga van feljebbezéssel vagy más úton elhárítani; de hazudnia akkor sem szabad.

2II 71, 3. *Szabad-e az ügyvédnek igazságtalan ügyet védeni.* Feleletül ezt kell mondani: Nem szabad közreműködni a rossz tettben sem tanáccsal, sem segítéssel, sem bármilyen egyetértéssel. Mert aki valamiben tanácsot ad és segít, bizonyos értelemben teszi azt; az Apostol mondja is (Rom. 1, 32), hogy halált érdemelnek nemcsak azok, akik súlyosan vétkeznek, hanem akik a vétkezőkkel egy követ fujnak. Ezért mondottuk fent (2II 67, 7), hogy mindezek jóvátevéssel tartoznak. Már most nincs kétség benne, hogy az ügyvéd tanácsot is, segítséget is nyujt annak, akinek ügyét vállalta. Ha tehát tudva igazságtalan ügyet véd, vitán felül súlyosan vétkezik és tartozik jóvá tenni a kárt, amelyet az igazságosság ellenére segítsége által a másik fél szenvedett. Ha igazságtalan ügyet nem tudva véd, ez menti őt a nem-tudás mentő hatásának mértéke szerint.

2II 77, 1. *Szabad-e valamit az értékénél drágábban eladni.* Úgy tetszik, hogy igen ... Amit az emberek általában követnek, az természeti és nem bűn. Már most amint Szent Ágoston beszéli (De Trin. XIII 3), mikor egy színész azt mondta: Olcsón akartok vásárolni és drágán eladni, mindnyájan tapsoltak. Ugyanezt mondja a Példabeszédek könyve is (20 14): «Rossz, rossz mondja minden vevő, és amikor távozik, dicsekszik». Tehát megengedett dolog a

2II 71, 3. T. i., ha az ember nem tudva tesz valami helytelent, pl. részt vesz egy becstelen üzletben, nem-tudása lehet jóhiszemű, és akkor természetesen nincs bűne. Lehet azonban ő is felelős azért, hogy a dolgot nem tudja, pl. ha hanyagul járt utána vagy nem törődött vele. Ez nem menti. Mivel a bíróságnál sokan mentegetőzhetnének azzal, hogy a törvényről nem volt tudomásuk, és így lehetetlenné válnék a törvény keresztülvitele, azért

supra dictum est. Pertinet autem ad debitum iustitiae quod aliquis obediat suo superiori in his ad quae ius praelationis se extendit. Iudex autem, ut supra dictum est, superior est respectu eius qui iudicatur. Et ideo ex debito tenetur accusatus iudici veritatem exponere, quam ab eo secundum formam iuris exigit. Et ideo si confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, vel si eam mendaciter negaverit, mortaliter peccat. Si vero iudex hoc exquirat quod non potest secundum ordinem iuris, non tenetur ei accusatus respondere; sed potest vel per appellationem vel aliter licite subterfugere. Mendacium tamen dicere non licet.

2II 71, 3. *Utrum advocatus peccet, si iniustam causam defendat.* Respondeo dicendum, quod illicitum est alicui cooperari ad malum faciendum sive consulendo sive adiuvando, sive qualitercumque consentiendo, quia consilians et coadiuvans quodammodo est faciens; et Apostolus dicit, quod digni sunt morte, non solum qui faciunt peccatum, sed etiam qui consentiunt facientibus. Unde, ut supra dictum est, quod omnes tales ad restitutionem tenentur. Manifestum est autem quod advocatus et auxilium et consilium praestat ei cuius causae patrocinatur. Unde si scienter iniustam causam defendit, absque dubio graviter peccat, et ad restitutionem tenetur eius damni quod contra iustitiam per eius auxilium altera pars incurrit. Si autem ignoranter iniustam causam defendit, putans esse iustam, excusatur secundum modum quo ignorantia excusari potest.

2II 77, 1. *Utrum licite aliquis possit vendere rem plus quam valeat.* 2. Praeterea, illud quod est omnibus commune videtur esse naturale et non esse peccatum. Sed sicut Augustinus refert XIII De Trinit., dictum cuiusdam mimi fuit ab omnibus acceptatum: «Vili vultis emere, et caro vendere;» cui etiam consonat quod dicitur

a törvényhozó és bíró kénytelen feltételezni, hogy mihelyt a törvény nyilvánosan ki van hirdetve (pl. manapság megjelent a hivatalos lapban), mindenki tudomásul veheti, és így a nem-tudás már nem menti. Ha még nincs kihirdetve, természetesen nem kötelező (lex non publicata non obligat).

2II 77, 1. Ebből a szakaszból kitűnik, hogy Szent Tamás a közgazdaságot is az erkölcsbe gyökerezteti. Levezetése világos: bármilyen dolgot

portékát drágábban adni és olcsóbban venni, mint amennyit ér. De viszont ennek ellenére jár, amit Máté (7, 12) mond: «Amit akartok, hogy az emberek nektek cselekedjenek, ti is azt cselekedjétek nekik». Ám senki sem akarja, hogy drágábban adjanak neki el egy dolgot, mint amennyit ér. Tehát nem is szabad másnak sem drágábban eladni.

Feleletül azt kell mondani: csalással is a jogosnál drágábban eladni valamit mindenképen bűn. Hisz az árusító ezzel kárára becsapja felebarátját; ezért mondja Cicero is (De off. III, 15): «A tisztességes embernek nem szabad csalnia» és «az adás-vevésben kerülni kell minden hazugságot; ne fogadjon fel suttyomban az árus olyant, aki az árat mesterségesen felveri, se a vevő olyant, aki azt mesterségesen lenyomja». Ha csalásról nincs szó, az adás-vevést két szempontból lehet tekinteni; vagy magában, s ebből a szemszögből nézve az adás-vevés egyáltalán minden valószínűség szerint mind az eladónak mind a vevőnek hasznára keletkezett; az egyik az árura rászorul, a másik fordítva; így tanítja már Aristoteles (Pol. II3, 2). Ám ami a közjóért keletkezett, annak nem szabad az egyiket inkább terhelnie, mint a másikat; hisz ezért a szerződéseket is teljesen az egyenlő jog és kötelesség követelménye szerint kell megkötni. Már most ami az emberek használatára forgalomba kerül, annak értékét az ára mutatja; ezért is találták ki a pénzt (Eth. V 5). Ha tehát az ár meghaladja a dolog értékét vagy fordítva a dolog értéke meghaladja az árat, sérelmet szenved az a kölcsönös egyetértés, melynek megőrzése az igazság feladata. Tehát magában véve bűnös és jogtalan egy dolgot drágábban adni vagy olcsóbban venni, mint amennyit ér . . .

A nehézségre tehát azt kell felelni: Szent Ágoston (u. o.) azt mondja: «Az a színész vagy önmagáról vette a mintát, vagy pedig másokon tett tapasztalata alapján mondotta, hogy olcsón akartok venni és drágán eladni; és azt hitte, hogy mindenki így gondolkodik. Valójában azonban az hiba, és ezért mindenkinek van módja ellenállni a kísértésnek és legyőzni és így megszerezni az igazságosság erényét». Felhozza annak az embernek példáját,

drágábban eladni vagy olcsóbban venni mint amennyit ér, erkölcstelen — magában tekintve. Ezt az utóbbit Szent Tamás azért teszi hozzá, mert mint

Prov.: Malum est, malum est, dicit omnis emptor; et cum recesserit, gloriatur. Ergo licitum est aliquid carius vendere et vilius emere quam valeat.

Sed contra est quod dicitur Matth.: Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis. Sed nullus vult sibi rem vendi carius quam valeat. Ergo nullus debet alteri vendere rem carius quam valeat.

Respondeo dicendum, quod fraudem adhibere ad hoc quod aliquid plus iusto pretio vendatur, omnino peccatum est, inquantum aliquis decipit proximum in damnum ipsius. Unde et Tullius dicit in lib. III De offic.: «Tollendum est igitur rebus contrahendis omne mendacium: non licitatorem venditor, nec qui contra se licitetur, emptor apponat». Si autem fraus deficit, tunc de emptione et venditione dupliciter loqui possumus: uno modo secundum se; et secundum hoc emptio et venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque; dum scilicet unus indiget re alterius, et e converso, sicut patet per Philosophum in I Polit. a princ. Quod autem pro communi utilitate inductum est, non debet esse magis in gravamen unius quam alterius; et ideo debet secundum aequalitatem rei inter eos contractus institui. Quantitas autem rerum quae in usum hominis veniunt, mensuratur secundum pretium datum; ad quod est inventum numisma, ut dicitur in V Ethic. Et ideo si vel pretium excedat quantitatem valoris rei, vel e converso res excedat pretium, tolletur iustitiae aequalitas. Et ideo carius vendere vel vilius emere rem quam valeat, est secundum se iniustum et illicitum...

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, «mimus ille vel seipsum intuendo vel alios experiendo vili velle emere et care vendere, omnibus id credidit esse commune. Sed quoniam revera vitium est, potest quisque adipisci huiusmodi iustitiam qua huic resistat et vincat.» Et ponit exemplum de quodam qui modicum pretium de quodam libro propter ignorantiam postulanti iustum pretium dedit. Unde patet quod illud commune

a szövegből kitűnik, jól tudja, hogy az ár a közösségi élet függvénye, nevezetesen a kínálat és kereslet eredménye. Ezért szerepelnek olyan tényezők is benne mint az áru ritkasága vagy nehéz megszerezhetősége vagy a vevő külön gyöngéje valamely tárgy iránt (műkedvelői ár).

akitől az eladó egy könyvért tudatlanságból keveset kért és ő mégis megadta az igazságos árat. Ebből látnivaló, hogy az a közös vágy nem a természetből fakad, hanem a bűnből. És csak azért található mint közös vonás annyi emberben, mert a bűnnek közös országútján járnak.

2II 78, 1. *Bűn-e elfogadni kamatot a kölcsönért.* Úgy tetszik, hogy nem . . .

3. Az emberi dolgokban a polgári törvények határozzák meg az igazságosságot. Ezek azonban megengedik a kamatot. Tehát úgy tetszik, hogy a kamatszedés meg van engedve . . .

5. Úgy tetszik nem bűn bért fogadni el azért, amit az ember nem tartozik megtenni. Ámde a pénzes ember nem tartozik minden esetben kölcsönt adni. Tehát bizonyos esetekben a kölcsönért szabad kamatot vennie.

6. A pénzzé vert ezüst ugyanaz a fajta dolog mint az edénnyé formált ezüst. Ámde a kölcsönadott ezüstedényekért szabad bért szedni. Tehát szabad a pénzzé vert ezüstért is, s ezért a kamatszedés magában nem lehet bűnös dolog . . .

Ám ennek ellenére jár, amit Mózes mond (Ex. 22, 25): «Ha pénzt adsz kölcsön az én népemből való szegénynek, aki közötted lakik, ne szorongasd mint az uzsorás és ne vess ki reá kamatot».

Feleletül ezt kell mondani: Kamatot szedni magában véve igazságtalan, mert itt olyasmi kerül áruba, ami nincs. Ennélfogva itt nyilván egyenlőtlenség támad, s ez ellenére jár az igazságosságnak. Hogy ezt jól megértsük, észbe kell vennünk, hogy bizonyos dolgoknál a használat annyi mint elhasználás; pl. a bort elhasználjuk, midőn ivásra használjuk, a gabonát, mikor ételre használjuk. Ezeknél tehát nincs annak helye, hogy külön számbavegyük a dolgot és külön a használatot. Ha valakinek itt átengedjük a használatot, ezzel már átengedtük magát a dolgot is. Az effféléknél a használattal együtt átadjuk a tulajdonjogot is. Ha tehát valaki külön akarja eladni a bort és még külön ennek használatát, ugyanazt a dolgot

2II 78, 1. Ez az a híres kérdés, melynek ma ezt a fogalmazást adják: *produktív-e a pénz?* Szent Tamás nemmel felel: a pénz magában mint olyan nem produktív, nem hoz kamatot; meddő (a kamat a görög neve, τόκος =

desiderium non est naturae sed vitii. Et ideo commune est multis, qui per latam viam vitiorum incedunt . . .

2II 78, 1. *Utrum accipere usuram pro pecunia mutuata sit peccatum.* Ad primum sic proceditur. Videtur quod accipere usuram pro pecunia mutuata non sit peccatum . . .

3. In rebus humanis determinatur iustitia per leges civiles. Sed secundum eas conceditur usuras accipere. Ergo videtur esse licitum.

5. Praeterea, pretium accipere pro eo quod quis facere non tenetur, non videtur esse secundum se peccatum. Sed non in quolibet casu tenetur pecuniam habens eam proximo mutuare. Ergo licet ei aliquando pro mutuo accipere pretium.

6. Praeterea, argentum monetatum et in vasa formatum non differt specie. Sed licet accipere pretium pro vasis argenteis accommodatis. Ergo etiam licet accipere pretium pro mutuo argenti monetati. Usura ergo non est secundum se peccatum.

Sed contra est quod dicitur Exod.: Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor nec usuris opprimes.

Respondeo dicendum, quod accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se iniustum, quia venditur id quod non est, per quod manifeste inaequalitas constituitur, quae iustitiae contrariatur. Ad cuius evidentiam sciendum est quod quaedam res sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio; sicut vinum consumimus eo utendo ad potum et triticum consumimus eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei a re ipsa; sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res; et propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium. Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum et vellet seorsum vendere usum vini, venderet eamdem rem bis vel venderet id quod non est; unde manifeste per iniustitiam peccaret. Et simili ratione iniustitiam committit qui mutuat vinum aut triticum petens

született). Érvelése világos. Ha pedig a pénz nem hoz kamatot, jogtalan azért jóvátételt követelni, ami nincs, és így a kamatszedés erkölcstelen. Így tartotta a középkor a delelőjén, mikor Szent Tamás élt.

kétszer adná el, vagy ami egyre megy: eladna olyat, ami nincs. Ez pedig nyilván igazságtalanság. Hasonlókép igazságtalanságot követ el, aki kétféle kártalanítást követel, mikor bort vagy gabonát ad kölcsön: hasonló tárgy visszaadását és a használat díját, amit kamatnak nevezünk.

Vannak aztán olyan dolgok is, amelyeknek használata nem egyúttal elhasználásuk; így pl. egy ház használata a bennlakás és nem az elherdálás. Ezekben aztán a kettőt lehet külön átengedni; pl. ha valaki másnak adja át háza tulajdonjogát, de fenntartja magának bizonyos ideig a használatát vagy fordítva. Ezért aztán meg van engedve a ház használatáért bért szedni és még külön visszakövetelni a kölcsönadott házat, amint különben mindenki tudja a ház- illetve a lakásbérlésből.

Már most Aristoteles (Eth. V5; Pol. I 5. 6) azt tanítja: A pénzt azért találták ki az emberek, hogy csereeszköz legyen. Tehát sajátos és főhasználata az elhasználás vagyis kiadása csereeszközként. Ezért magábanvéve tilos a kölcsönadott pénzért bért szedni, ami a kamat nevét viseli; aki tehát kamat fejében pénzt kapott, tartozik azt visszafizetni, mint minden más igazságtalanul szerzett vagyont.

A harmadik nehézségre e szerint ezt kell felelni: Az emberi törvények elnéznek bizonyos bűnöket az emberi tökéletlenségekre való tekintettel. Sok üdvös dologtól esnék el a köz, ha minden bűn szigorú büntetést vonna magára. Ezért a polgári törvény megengedi a kamatot, nem mintha azt gondolná, hogy az igazságos, hanem hogy ne vessen akadékot sokak javának (Corp. Iur. const. 2. tit. 4). ... Aristoteles is a józan ész világánál (a Politika I. könyvében, kevéssel a közepe előtt) azt mondja, hogy «a kamat útján való pénzszerzés sehogyan sincs a természet szerint».

De ép abban az időtájban és épen Felső-Olaszországban (Firenze) indult meg a *kapitalizmus* («Früh-Kapitalizmus»), nem kis mértékben a pápai udvar pénzügyi politikájának és az akkor dúló nagy háborúknak hatása alatt. Hosszú idők gyakorlata (már az ószövetségben tilos volt a kamatszedés: Ex. 22, 25; Lev. 25, 26; a nagy görög bölcselők is ellene foglaltak állást; a keresztények a felebaráti szeretet ellen irányuló magatartásnak ítélték; az első századok zsinatai is elítélték) és elmélete megmutatta, hogy a kapitalista gazdálkodás kamatszedés és a kellő tőke folyósítása nélkül lehetetlen.

sibi duas recompensationes, unam quidem restitutionem aequalis rei, aliam vero pretium usus quod «usura» dicitur.

Quaedam vero sunt quorum usus non est ipsa rei consumptio; sicut usus domus est inhabitatio, non autem dissipatio. Et ideo in talibus seorsum potest utrumque concedi, puta cum aliquis tradit alteri dominium domus, reservato sibi usu ad aliquod tempus; vel e converso cum quis concedit alicui usum domus, reservato sibi eius dominio. Et propter hoc licite potest homo accipere pretium pro usu domus et praeter hoc petere domum commodatum, sicut patet in conductione et locatione domus.

Pecunia autem, secundum Philosophum in V Ethic. et in I Polit. principaliter est inventa ad commutationes faciendas; et ita proprius et principalis pecuniae usus est ipsius consumptio sive distractio, secundum quod in commutationes expenditur. Et propter hoc secundum se est illicitum pro usu pecuniae mutuatae accipere pretium, quod dicitur usura; et sicut alia iniuste acquisita tenetur homo restituere pecuniam quam per usuram accepit.

Ad terium dicendum quod leges humanae dimittunt aliqua peccata impunita, propter conditiones hominum imperfectorum, in quibus multae utilitates impedirentur, si omnia peccata districte prohiberentur poenis adhibitis. Et ideo usuras lex humana concessit, non quasi existimans eas esse secundum justitiam, sed ne impedirentur utilitates multorum. Unde in ipso iure civili, lib. II Constitut. dicitur... Et Philosophus naturali ratione ductus dicit in I Polit. parum ante medium, quod «usuraria acquisitio pecuniarum est maxime praeter naturam.»

A komoly hívek és szigorú irányítók kitartottak Szent Tamás álláspontján. Akik a kérdést az ő idejében erkölcsi szempontból nézték, vallották ugyan álláspontját, hogy a pénz nem kamattermelő. De azt mondták, hogy mégis van joga némi jóvátételre a kölcsönadónak; nem ugyan mint akinek kamathoz van joga, hanem azért, hogy kárpótlása legyen az elmaradt haszonért és pénzének kockázatáért (lucrum cessans, damnum emergens, periculum sortis = a tőke kockázata, titulus morae: ha a közösen megállapított visszafizetési időt az adós nem tartotta meg). Minthogy az egyre elhatalmasodó kapitalizmus idejében mindezek a jogcímek általánosakká váltak, lassan a kamatszedés is általánossá lett. Ma már a legérzékenyebb lelkű katolikusok sem nyugtalan-

Az ötödik nehézségre ezt kell felelni: aki nem tartozik kölcsönadni, jóvátételt igényelhet azért, amit nem tartozik megtenni; de többet nem. Nos, az igazságosságnak teljesen elég van téve, ha visszakap annyit, amennyit kölcsönadott. Ha tehát ráadást követel a kölcsönadott jószág használatáért, mikor annak használata nem más mint elhasználása, olyannak az árát követeli, ami nincs, és követelése jogtalan.

A hatodik nehézségre ezt kell felelni: Az ezüstedények elsődleges használata nem elhasználásuk; tehát jogosan lehet eladni használatukat és megtartani tulajdonjogukat. De a pénz elsődleges használata elhasználása, elköltése vásárlásra. Ezért ezt a használatot nem szabad külön eladni és még a kölcsönadott összeget is visszakövetelni. De nem szabad elfelejteni, hogy az ezüstedények másodlagos használata lehet esetleg a vásárlás; s azt nem volna szabad eladni. Ugyanígy a pénznek is lehet másodlagos használata; ha pl. valaki pénzérmét átenged másnak mutogatásra vagy zálogra. Ezt a használatot aztán jogosan adná el.

2II 83, 2. *Vajjon helyénvaló-e imádkozni.* A másodiknak így fogunk neki. Úgy tetszik, hogy nem helyénvaló az imádság.

1. Az imádság mint kérés azért szükséges, hogy a megszólítottnak tudtára adjuk, amire szükségünk van. Ám «tudja a ti Atyátok,

kodnak miatta. L. Ibrányi Ferenc: A kamatkérdés erkölcstudományi megoldása. Budapest, 1938.

Érdekes, hogy Szent Tamás oly biztosan meglátja *a pénz* igazi jellegét: általános csereeszköz. Ebből nem oly nehéz kiolvasni a modern pénzelméletet, mely szerint a pénz közgazdasági funkcionális érték.

Figyelemre méltó az *első nehézség* megoldására szolgáló alapelv: az államhatalom nem tartozik megakadályozni a bűnt és bűnalkalmat, ha ez nem közérdeket sért. Ennek sok következménye van törvényhozási és szociális téren; többek között a 2II 65, 1-hez írt jegyzetben fölvetett kérdés szentamási megoldásában is döntő súllyal latba esik.

A *második ellenvetés* megoldásában magától értődik, hogy : kölcsönt nem okvetlenül tartozunk mindig adni; de ha adunk, nincs jogunk kamatra, hanem csak a kölcsön adott tőkére.

Az *utolsó ellenvetés*nél a figyelmes olvasó magyarázat nélkül is észre-

Ad quintum dicendum, quod ille qui mutuare non tenetur, recompensationem potest accipere eius quod fecit; sed non amplius debet exigere. Recompensatur autem ei secundum aequalitatem iustitiae, si tantum ei reddatur, quantum mutuavit. Unde si amplius exigat pro usufructu rei, quae alium usum non habet nisi consumptionem substantiae, exigit pretium eius quod non est; et ita est iniusta exactio.

Ad sextum dicendum, quod usus principalis vasorum argenteorum non est ipsa eorum consumptio; et ideo usus eorum potest vendi licite servato dominio rei. Usus autem principalis pecuniae argenteae est distractio pecuniae in commutationes; unde non licet eius usum vendere cum hoc quod aliquis velit eius restitutionem quod mutuo dedit. Sciendum tamen, quod secundarius usus argenteorum vasorum posset esse commutatio, et talem usum eorum non liceret vendere. Et similiter potest esse aliquis secundarius usus pecuniae argenteae, ut puta si quis concederet pecuniam signatam ad ostentationem vel ad ponendum loco pignoris; et talem usum pecuniae licite homo vendere potest.

2II 83, 2. *Utrum sit conveniens orare.* Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens orare.

1. Oratio enim videtur esse necessaria ad hoc quod intimemus ei a quo petimus, id quo indigemus. Sed sicut dicitur Matth. 6, scit Pater vester quia his omnibus indigetis. Ergo non est conveniens Deum orare.

veszi, hogy a vert pénzről mint ritkaságról vagy művészi tárgyról és ennek a jellegének értékesítéséről van szó; viszont a nemesfémű edények néha átvehetik a pénz szerepét. Ne felejtsük, hogy a *pénz veretezése* a pénz első idejében nem volt szokásos. A pénz akkor áru volt, mely ritkaságánál, a nemes fémet jellemző tulajdonságoknál, könnyű oszthatóságánál és szállíthatóságánál valamint egyetemes használhatóságánál fogva kitűnően alkalmasnak bizonyult általános csereeszközül. Egyébként úgy értékelték és úgy mérték le, mint más árut. Ezt ma is elárulja sok név: lira, (libra = font; az angol font, melynek jele £, tehát a libra rövidítése).

2II 83, 2. A kérő imádság hatása a vallásos léleknek egyik fő problémája. Szent Tamás itt nyujtja az egyedül lehetséges tudományos megoldást. Ez

mire van szükségtek» mondja az Úr Szent Máténál (6, 32). Tehát az imádságos kérésnek nincs helye.

2. A kérőimádsággal meghajlítjuk azt, akitől kérjük, hogy megcsinálja, amiért ostromoljuk. Igen, de Isten lelkülete változhatatlan és hajlíthatatlan, amint az Irás mondja (Reg. I 15, 29): «Izrael győzedelmese nem von vissza és nem bán meg semmit». Tehát nincs értelme annak, hogy Istent kérjük.

3. Nagyobb bőkezűség kérés nélkül adni mint kunyorálásra. Seneca (De beneficiis 2, 1) azt mondja: «Semmi sem olyan drága, mint amit kéréssel szereztünk». Ám Isten a legnagyobb fokban bőkezű. Tehát úgy tetszik, nincs helyén, hogy Istentől kérjünk valamit.

Ennek ellenére jár, amit az evangélista mond (Luk. 18, 1): «Mindenkor kell imádkozni és abba bele nem fáradni».

Feleletül azt kell mondani, hogy a kérőimádság kérdésében a régieknél három tévedés is járta. Némelyek azt állították, hogy a világ folyását nem kormányozza a gondviselés; ebből következik, hogy hiába imádkozunk és tiszteljük az Istent, amint az Irás is mondja (Mal. 3, 14): «Azt mondjátok, hiábavaló dolgot tesz az, aki Istennek szolgál». Egy másik vélemény szerint minden, az emberi dolgok is, szükségszerűen megy végbe, akár mert a gondviselés végzetszerű, akár mert a csillagokban így van megírva, akár pedig mert az oksor áttörhetetlen. Természetesen ez a felfogás is kizárja a kérőimádság hatékonyságát. Egy harmadik vélemény azt tanítja, hogy isteni gondviselés kormányozza az embersort, és az emberi ügyek nem folynak le szükségszerűen. De ezek azt gondolták, hogy a gondviselés rendelkezése épúgy változékony mint az emberi ügyek; a kérőimádsággal és általában istentiszteléssel az isteni rendelkezést meg lehet változtatni. De mind a három véleményt már az első részben visszautasítottuk.

Most ez előtt a feladat előtt állunk: úgy megokolni a kérőimádság hatékonyságát, hogy sem a gondviselés alatt álló emberi ügyekbe ne vigyünk szükségszerűséget sem az isteni rendelkezéseket ne gondoljuk változékonyaknak. Hogy ez sikerüljön, evégből jó

gyökeresen elejét veszi annak a kalmárfelfogásnak, mely a kérő imádsággal szeretné Istent mindenkor kész komornyikká tenni. Emellett hangsúlyozza,

2. Praeterea, per orationem flectitur animus eius qui oratur, ut faciat quod ab eo petitur. Sed animus Dei est immutabilis et inflexibilis, secundum illud I Reg. 15: Porro triumphator in Israel non parcet, nec poenitudine flectetur. Ergo non est conveniens quod Deum oremus.

3. Praeterea, liberalius est dare aliquid non petenti, quam dare petenti: quia, sicut Seneca dicit lib. II de Benefic. «nulla res carius emitur quam quae precibus empta est». Sed Deus est liberalissimus. Ergo non videtur esse conveniens quod Deum oremus.

Sed contra est quod dicitur Luc. 18: Oportet semper orare et non deficere.

Respondeo dicendum, quod triplex fuit circa orationem antiquorum error. Quidam enim posuerunt quod res humanae non reguntur divina providentia; ex quo sequitur quod vanum sit orare et omnino Deum colere; et de his dicitur Malach. 3: Dixistis: Vanus est qui servit Deo. Secunda fuit opinio ponentium omnia etiam in rebus humanis ex necessitate contingere, sive ex immutabilitate divinae providentiae sive ex necessitate stellarum sive ex connexione causarum; et secundum hos etiam exluditur orationis utilitas. Tertio fuit opinio ponentium quidem res humanas divina providentia regi, et quod res humanae non proveniunt ex necessitate; sed dicebant similiter dispositionem divinae providentiae variabilem esse, et quod orationibus et aliis quae ad divinum cultum pertinent, dispositio divinae providentiae immutatur. Haec autem omnia in I lib. improbata sunt.

Et ideo oportet sic inducere orationis utilitatem, ut neque rebus humanis divinae providentiae subiectis necessitatem imponamus neque etiam divinam dispositionem mutabilem aestimemus. Ad huius ergo evidentiam considerandum est quod ex divina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis et quo ordine proveniant. Inter alias autem causas sunt etiam quorumdam causae actus humani. Unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed

hogy a kérő imádságnak (mint minden imádságnak) fő jelentősége a lélek áhítata, az Istenhez való emelkedése és Istennel való azonosulása (l. Dogm. I 478. kk.) és főkérése: legyen meg Isten akarata.

észbe vennünk, hogy az Isten gondviselő rendelkezése nemcsak azt állapítja meg, mi történjék, hanem azt is, milyen okból és milyen rendben történjék. Már most, ami szabadon történik, annak némely esetben többek között az emberi cselekedetek is okai. Ebből nyilván következik, hogy bizonyos ügyekben az embernek is meg kell tenni a magáét; nem azért, hogy az Isten rendelkezését megváltoztassa, hanem azért, hogy ezek a dolgok az Isten rendelkezésének megfelelően menjenek végbe. Így vagyunk a természet erőivel, és ugyanígy a kérőimádsággal is. T. i. nem azért imádkozunk, hogy ezáltal az Isten rendelkezését megváltoztassuk; hanem azért, hogy megkapjuk azt, amiről Isten úgy rendelkezett, hogy imádságunk által menjen végbe. Hogy t. i. «az emberek könyörgésükkel kiérdemeljék, amit a mindenható Isten rendelt nekik», amint Gergely mondja (Dialog. I 8).

Az első nehézségre tehát ezt kell felelni: Nem azért kell könyörgéseinkkel Isten elé járulni, hogy tudtára adjuk szükségleteinket avagy kívánságainkat, hanem hogy eszünkben járjon, hogy ezekben az ügyekben Istenhez kell fordulni.

A másodikra már megfeleltünk (ennek a szakasznak törzsében): ami könyörgésünknek nem célja Isten rendelkezéseinek megváltoztatása, hanem hogy könyörgésünkre megkapjuk, amit Isten rendelt.

A harmadikra pedig ezt kell felelni: Isten sokat ad nekünk bőkezűségében, olyat is, amit nem kérünk. Hogy mégis bizonyos dolgokat csak kérésünkre akar megadni, azzal is javunkat akarja; így nő Istenhez való bizodalmunk, akit minden javunk szerzőjének ismerünk meg és keresünk fel bajunkban. Ezért mondja Aranyszájú (De or. hom. 2 és Gen. hom 30): «vedd fontolóra, milyen fölséges boldogság, milyen dicsőség a te osztályrészed; az imádságban Istennel beszélgethetsz, Krisztussal társaloghatsz, kérhetsz, amit kívánsz».

2II 92, 2. *Vajjon a babonának több faja van-e.* Feleletül ezt kell mondani: A babona fajait elhatárolja egyfelől a mód, másfelől a tárgy. T. i. istentisztelet adható annak, akinek kijár, t. i. Istennek,

2II 92, 2. A babona az istentisztelet fonákja, amely vagy azáltal keletkezik, hogy az Istent tiszteljük, de nem helyes módon, pl. lavina-imádságok-

ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum; et idem etiam est in naturalibus causis. Et simile est etiam de oratione; non enim propter hoc oramus, ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes esse implendum; ut scilicet «homines postulando mereantur accipere quod eis omnipotens Deus ante saecula disposuit donare», ut Gregorius dicit in lib. I Dialagorum.

Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium nos Deo preces porrigere ut ei nostras indigentias vel desideria manifestemus, sed ut nos ipsi consideremus in his ad divinum auxilium esse recurrendum.

Ad secundum dicendum, quod sicut dictum est in corp. art., oratio nostra non ordinatur ad immutationem divinae dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit.

Ad terium dicendum, quod Deus nobis multa praestat ex sua liberalitate etiam non petita; sed quod aliqua vult praestare nobis petentibus hoc est propter nostram utilitatem; ut scilicet fiduciam quamdam accipiamus recurrendi ad Deum, et ut recognoscamus eum esse bonorum nostrorum auctorem. Unde Chrysostomus dicit hom. II de Orat. et in Genes.: «Considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa, orationibus fabulari cum Deo, cum Christo miscere colloquia, quod velis, quod desideras, postulare.»

2II 92, 2. *Utrum sint diversae superstitionis species.* Diversificantur . . . superstitionis species primo quidem ex parte modi, secundo ex parte obiecti. Potest enim divinus cultus exhiberi vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero, modo tamen indebito, et haec est prima superstitionis species; vel cui non debet exhiberi, scilicet cuicumque creaturae, et hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur secundum diversos fines divini cultus. Ordinatur enim primo cultus divinus ad reverentiam Deo exhibendam; et secundum hoc prima species huius generis est idololatria, quae

kal, vagy pedig istentiszteletben részesítünk nem Istent, hanem teremtményt: bálványimádás, jóslás (a spiritizmus is). Szertartásoskodások (obszervanciák) pl. az elterjedt kopogtatás, ha valaki kérdésre olyat mond, ami épen most jó, de rosszra fordulhat; vagy az első pénzt megforgatja vagy megpökdösi.

de nem helyes módon; s ez a babona első faja. Vagy pedig adható annak, akinek egyáltalán nem szabad, t. i. teremtménynek; és ez a babona másik faja, amelynek igen sok alfajtáját lehet megkülönböztetni az istentisztelet sokféle faja szerint. Az istentisztelet ugyanis elsősorban arra szolgál, hogy Istennek tisztességet adjunk; az első fajta ennek értelmében a bálványimádás, mely az Istennek kijáró tiszteletet helytelenül teremtményekre fordítja. Másodszor arra szolgál, hogy okulást vegyünk attól az Istentől, akit tisztelünk. S ezzel hozható vonatkozásba a jóslás, mely az ördögöktől vesz okulást, akár kifejezett akár hallgatag szerződéssel. Harmadszor arra szolgál, hogy irányítsa intézményei által az emberi cselekedeteket Isten felé, akit tisztelünk; s ezzel hozhatók összefüggésbe bizonyos babonás szertartásoskodások.

2II 101, 1. *Vajjon a kegyelet irányul-e meghatározott emberekre.* Feleletül ezt kell mondani: Az ember sokféleképen válik másnak adósává, az emberek különféle kiválósága és a kapott jótétemények különfélesége szerint. Mindkét szempontból feltétlenül Isten foglalja el a főhelyet. Ő ugyanis a legkiválóbb és ő a mi létünk szerzője és sorsunk legfőbb irányítója. Másodsorban létünk szerzői és sorsunk irányítói szülőink és hazánk; ott születtünk és nevelkedtünk. Ezért aztán Isten után az ember leginkább szülőinek és hazájának adósa. Amint tehát a vallásosság dolga Istent tisztelni, épúgy a kegyelet dolga másodfokon szülőinket és hazánkat tisztelni. A szülők tiszteletében benne van a vérrokonok tisztelete; hisz azért vérrokonok, mert ugyanazoktól az ősöktől származnak (Ar. Eth. VIII 12). A hazaszeretetben pedig benne van a honfitársak és a haza barátainak tisztelete. Ezekre irányul elsősorban a kegyelet.

2II 129, 3. *Vajjon a nagyratörő lelkület erény-e.* Úgy tetszik, hogy nem . . .

3. Az erény ugyanis az elme jó minősültsége, amint fent kifejtettük (1II 55, 4). Ám a nagyratörő lelkülettel együttjárnak bizonyos testi nyilvánulások, amelyeket Aristoteles is felsorol (Eth. IV 3):

2II 101, 1. Ez a szakasz alkalmas a középkori és a mai katolikus felfogással szemben sok közkeletű balvéleménynek eloszlatására.

divinam reverentiam indebite exhibet creaturae. Secundo ordinatur ad hoc quod homo instruatur a Deo, quem colit; et ad hoc pertinet superstitio divinativa, quae demones consulit per aliqua pacta cum eis inita vel tacita vel expressa. Tertio ordinatur divinus cultus ad quamdam directionem humanorum actuum secundum instituta Dei qui colitur; et ad hoc pertinet superstitio quarumdam observationum.

2II 101, 1. *Utrum pietas se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum.* Respondeo dicendum, quod homo efficitur diversimode aliis debitor secundum eorum diversam excellentiam et diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum; qui et excellentissimus est et est nobis essendi et gubernationis primum principium; secundario vero nostri esse et gubernationis principia sunt parentes et patria, a quibus et in qua nati et nutriti sumus. Et ideo post Deum est homo maxime debitor parentibus et patriae. Unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundario gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus et patriae. In cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum, quia etiam consanguinei ex hoc dicuntur, quod ex eisdem parentibus processerunt, ut patet per Philosophum in VIII. Ethic. In cultu autem patriae intelligitur cultus omnium concivium et omnium patriae amicorum. Et ideo ad hoc pietas principaliter se extendit.

2II 129, 3. *Utrum magnanimitas sit virtus.* Videtur quod non . . .

3. «Virtus est bona qualitas mentis,» ut supra habitum est. Sed magnanimitas habet quasdam corporales dispositiones: dicit enim Philosophus in IV. Ethic., quod «motus lentus magnanimi videtur et vox gravis et locutio stabilis.» Ergo magnanimitas non est virtus.

2II 129, 3. Ez a szakasz beszédes példa egyrészt Szent Tamás mesteri pszichikai elemzésére, másrészt egészséges férfias erkölcsi érzékére. A fejtegetésben követi Aristotelest, aki a fiának, Nikomachosnak ajánlott etikában a negyedik könyvben adja a nagyratörő lelkület (magnanimitas, *μεγαλοθυμία*) világhírű jellemzését.

A szakasz végén utalás történik a jó három fajára: a tisztes, a hasznos és a gyönyörűséges jóra (bonum honestum, utile, delectabile). Maga így

a nagyratörő embereket jellemzi a lassú járás és taglejtés, a komoly hang és határozott beszéd. Tehát a nagyratörő lelkület nem erény.

4. Semmiféle erény nincs ellentétben más erénnyel. Ám a nagyratörő önérzetes lelkület ellentétben van az alázattal, mert «a nagyratörő és önérzetes a nagyokhoz sorozza magát és másokat lenéz», amint Aristoteles mondja (i. h.). Tehát a nagyratörő lelkület nem erény.

5. Minden erénynek vannak dícséretes tulajdonságai. Ámde az önérzetes nagyratörésnek vannak elítélendő tulajdonságai. Először is, aki önérzetes és nagyratörő, nem gondol a kapott jótéteményekkel; lassú és nem dolgos; harmadszor sokak iránt csípős; negyedszer nem fér meg másokkal; ötödször meddő tulajdonságai vannak inkább mint termékenyek.

De mind ennek ellenére jár, amit az Irás dícsérettel mond (Mak. II 14, 8): «Nikánor nem merte véres ütközetben kierőszakolni a döntést, mert hallott Júdás társainak bátorságáról és hősiességéről, melyet a hazáért vívott harcokban tanusítottak». Ám csak az erényt szokás dícsérni. Tehát a nagyratörés, latinul nagylelkűség, annyi mint nagylélekkel rendelkezni, és igenis erény.

Feleletül ezt kell mondani: az emberi erénynek veleje, hogy az emberi ügyekben az értelmi jót kövessük mint elvet, mert ez az embernek sajátos java. De a külső emberi javak között jelentős helyet foglalnak el a kitüntetések, amint kifejtettük (2II 129, 1). Ám az önérzetes nagyratörés a nagy kitüntetések és emberi tiszteletadások körében a helyes álláspontra segít, tehát erény.

A harmadikra tehát ezt kell felelni: a testi vonások megminősülnek a különféle lelki szempontok és megilletődések szerint. S ebből a szemszögből érthető, hogy az önérzetes nagyratörő lelkülettel velejárnak bizonyos testi megnyilvánulások. Igy a járásban és taglejtésben észlelhető gyorsaság onnan jön, hogy valakinek az esze egyszerre sokfélén jár és sokfelé kapkod. De az önérzetes nagyratörő lelkület csak nagyokra tör; nagy feladat pedig kevés van, és ezek nagy odaadást igényelnek. Ezért a nagyratörő lassú.

magyarázza meg ezt a különbséget: «Tisztesnek mondjuk azt, ami valamiféle díszt kap onnan, hogy a helyes értelemmel megegyezik. Ámde ami a helyes, jól elrendezett értelmiséget követi, az megfelel az emberi természetnek,

4. Praeterea, nulla virtus opponitur alteri virtuti. Sed magnanimitas opponitur humilitati: nam «magnanimus se dignum reputat magnis et alios contemnit,» ut dicitur in IV. Ethic. Ergo magnanimitas non est virtus.

5. Praeterea, cuiuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles. Sed magnanimitas habet quasdam proprietas vituperabiles: primo quidem, quia magnanimus non est memor beneficiorum; secundo, quia est otiosus et tardus; tertio, quia utitur ironia ad multos; quarto, quia non potest aliis convivere; quinto, quia magis possidet infructusa quam fructuosa. Ergo magnanimitas non est virtus.

Sed contra est quod in laudem quorumdam dicitur II. Macchab.: Nicanor audiens virtutem comitum Iudae et animi magnitudinem, quam pro patriae certaminibus habebant, sanguine iudicium facere metuebat. Laudabilia autem sunt solum virtutum opera. Ergo magnanimitas ad quam pertinet magnum animum habere, est virtus.

Respondeo dicendum, quod ad rationem virtutis humanae pertinet ut in rebus humanis bonum rationis servetur, quod est proprium hominis bonum. Inter caeteras autem res humanas exteriores honores praecipuum locum tenent, sicut dictum est. Et ideo magnanimitas, quae modum rationis ponit circa magnos honores, est virtus.

Ad tertium dicendum, quod corporales motus diversificantur secundum diversas animae apprehensiones et affectiones. Et secundum hoc contingit quod ad magnanimitatem consequuntur quaedam accidentia determinata circa motus corporales. Velocitas enim motus provenit ex eo quod homo ad multa intendit quae explere festinat. Sed magnanimus intendit solum ad magna, quae pauca sunt, quae etiam indigent magna attentione, et ideo habet motum tardum. Similiter etiam acuitas vocis et velocitas praecipue competit his qui de quibuslibet contendere volunt, quod non pertinet ad magnanimos, qui non intromittunt se nisi de magnis. Et sicut praedictae dispositiones corporalium motuum conveniunt magnanimis secundum modum affectionis eorum, ita etiam in his qui

tehát gyönyörködtet. De nem minden gyönyörködtető tisztes jó. Hisz valami megfelelhet az érzékeknek, de nem az értelemnek . . . A tisztes jó tehát az a tiszteletet kiváltó jelesség, amely a szellemi magatartás szépségétől sugárzik.

Hasonlóképen az éles hang és a pörge beszéd főleg azokat jellemzi, akik minden lében kanál akarnak lenni; és ez nem az önérzetes nagyratötők stílusa; ők csak fontos dolgokba avatkoznak bele. Igy tehát ezek a testi nyilvánulások a nagyratörőket jellemzik lelkialkatuk miatt; épúgy természettől megtalálhatók ezek a vonások azoknál, akik természetük szerint disponáltak a nagyratörésre.

A negyedikre ezt kell felelni: Az emberekben találunk nagyot, ami Isten ajándéka; ugyancsak találunk gyöngeséget is, amellyel meg van terhelve az ember természetével velejáró gyarlóság. Már most a nagyratörő lelkület arra ösztökéli az embert, hogy a nagyokhoz sorolja magát, tekintettel Isten ajándékára; szintúgy, akinek nagy a derekassága, erényessége, azt a nagy lélek arra ösztökéli, hogy a legjelesebbekért küzdjön. Ugyanezt kell mondanunk más javakról is pl. tudományról, sikerekről. Viszont az alázatosság arra késztet, hogy az ember saját gyarlóságára tekintsen és ezen az alapon magát kevésre becsülje. Szintúgy a nagylélek lenéz másokat, amennyiben Isten ajándékairól lecsúsznak. Nem is kapható arra, hogy másokra való tekintettel becstelenséget kövessen el. Viszont az alázatos másokat tisztel és a felsőbbséget becsüli, amennyiben bennünk az Isten ajándékait nézi. A zsoltáros (14, 4) is azt mondja: «Aki előtt a gonosz nem ér semmit» s ez a nagylélek megvető viselkedésére vonatkozik; «mert nagyratartja azokat, kik az Urat félik» ez pedig az alázatosnak tiszteletadására vonatkozik. Ebből látnivaló, hogy a nagyratörő lelkület és az alázat nem ellenkeznek, noha látszólag ellentétes irányban haladnak; pedig csak ellentétes megfontolásokból indulnak ki.

Az ötödikre ezt kell felelni: Ezek a tulajdonságok, amennyiben a nagyratörő ember sajátjai, nem elítélendők, hanem nagyon is dícséretesek. Ami mindjárt az elsőt illeti, hogy t. i. a nagyratörő nem gondol a kapott jótéteményekkel, azt értsük úgy, hogy nem gyönyörűség neki másoktól jótéteményeket kapni, amelyeket nem viszonozhat nagyobbakkal. Ez a háládatosság nagyobb foka, és ő a hála gyakorlásában is ki akar tünni mások felett, mint a többi

Gyönyörködtető az, ami kielégíti a vágyat. A hasznos más dologra vonatkozik. A hasznos valamikép tisztes is és gyönyörködtet is. Már fordítva nem áll». (2II 144, 3).

sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem, tales conditiones naturaliter inveniuntur.

Ad quartum dicendum, quod in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei possidet; et aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturae. Magnanimitas ergo facit quod homo se magnis dignificet secundum considerationem donorum quae possidet ex Deo; sicut si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quod ad perfecta opera virtutis tendat; et similiter est dicendum de usu cuiuslibet alterius boni, puta scientiae vel exterioris fortunae. Humilitas autem facit quod homo seipsum parvipendat secundum considerationem proprii defectus. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios secundum quod deficiunt a donis Dei; non enim tantum alios appretiatur quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat et superiores aestimat, inquantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Unde dicitur in psal. de viro iusto: Ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus, quod pertinet ad contemptum magnanimi; timentes autem Dominum glorificat, quod pertinet ad honorationem humilis. Et sic patet quod magnanimitas et humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur, quia procedunt secundum diversas considerationes.

Ad quintum dicendum, quod proprietates illae secundum quod ad magnanimum pertinent, non sunt vituperabiles sed superexcedenter laudabiles. Quod enim primo dicitur quod magnanimus non habet in memoria eos a quibus beneficia recipit, intelligendum est quantum ad hoc quod non est sibi delectabile quod ab aliquibus beneficia recipiat, quin eis maiora recompenset; quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cuius actu vult superexcellere, sicut et in actibus aliarum virtutum. Similiter etiam secundo dicitur quod est otiosus et tardus, non quia deficiat ab operando ea quae sibi conveniunt, sed quia non ingerit se quibuscumque operibus sibi convenientibus, sed solum magnis, qualia decent eum. Dicitur etiam tertio quod utitur ironia non secundum quod opponitur veritati, ut scilicet dicat de se aliqua vilia, quae non sunt vel neget aliqua magna, quae sunt; sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maxime quantum ad inferiorum multitudinem; quia, sicut etiam Philosophus dicit, «ad magnanimum pertinet magnum

erény gyakorlatában is ki akar tűnni. Ugyanezt kell mondani a második kifogásról is, hogy t. i. lassú és nem dolgos. Nem marad ő le azokban a tettekben, amelyek lelkületének megfelelnek; de nem ártja bele magát akármibe, ami eléje akad, hanem csak arra van gondja, ami jól áll neki. A mi a harmadikat illeti, csipős, irónikus ugyan, de nem az igazság rovására; mintha magáról állítana bizonyos vétkeket, melyek nincsenek meg benne, és tagadna olyan jelenségeket, melyek megvannak benne. Hanem nem fitogtatja nagyságát, különösen az alsóbbakkal szemben, teljesen Aristoteles szerint (Eth. IV. 3): «A nagyratörő embert jellemzi, hogy gerincesen, emelt fővel jelenik meg a világ méltóságai és javadalmasai előtt, és szerény a kis emberek előtt». Negyedszer azt mondják, hogy nem fér össze, nem érintkezik másokkal bizalmasan, kivéve a barátait; igen, mert szívből utálja a hízelgést és képmutatást, ami a kicsiny lelkeket jellemzi; de megél ő a nagyokkal és kicsinyekkel egyaránt. Végre azt is mondják, hogy meddő a javak tekintetében. De nem ám akármiben. Ő mindig elébeteszi a tisztes jót a hasznosnak; a hasznosnak ugyanis valami alsóbbrendű igény kielégítése végett szokás utána járni; s ezt a nagyratörő utálja.

2II 152, 4. *Vajjon a szűzesség különb-e a házasságnál.* Úgy tetszik, hogy nem . . .

2. Az erényes embert az erényért dícsérjük. Ha a szűzességet elébe tesszük a tisztes házasságnak, ebből következik, hogy minden szűz nagyobb dícséretet érdemel bármely házasnál. De ez nem igaz. Tehát a szűzesség nem különb a házasságnál.

3. A közjó több mint a magánjó, amint Aristoteles is tanítja (Eth. I, 2). Ám a házasság közvetlenül a közjót szolgálja. Szent Ágoston (De bono coniug. 16) azt mondja: «Ami az étel az egyesnek fenntartására, az a házasság a köznek fenntartására». A szűzesség azonban nagyon is körülhatárolt jót szolgál, t. i. a testi sanyarúságnak kerülését, amelyben részük van a házasoknak, amint az Apostol mondja (Kor. II 7); tehát a szűzesség nem különb a házasságnál . . .

Feleletül ezt kell mondani: Szent Jeromostól tudjuk (Ctra

2II 152, 4. Ez a szakasz magyarázat nélkül megérthető. Sarkallója az állapot és a bizonyos állapotban élő ember közötti lényeges különbség.

esse ad eos qui in dignitate et bonis fortunae sunt, ad medios autem moderatum.» Quarto etiam dicitur, quod ad alios non potest convivere, scilicet familialiter, nisi ad amicos, quia omnino vitat adulationem et simulationem, quae pertinent ad animi parvitatem. Convivit tamen omnibus et magnis et parvis, secundum quod oportet, ut dictum est. Quinto etiam dicitur quod vult habere magis infructuosa, non quaecumque, sed bona, idest honesta; nam in omnibus, praeponit honesta utilibus, tamquam maiora; utilia enim quaeruntur ad subveniendum alicui defectui, qui magnanimitati repugnat.

2II 152, 4. *Utrum virginitas sit excellentior matrimonio.* Videtur quod non . . .

2. Ex virtute dependet laus virtuosi. Si ergo virginitas praeferretur continentiae coniugali, videtur esse consequens quod quaelibet virgo esset laudabilior qualibet coniugata. Hoc autem est falsum. Ergo virginitas non praefertur coniugio.

3. Praeterea, bonum commune potius est bono privato, ut patet per Philosophum in I Ethic. Sed coniugium ordinatur ad bonum commune; dicit enim Augustinus in lib. De bono coniugali: «Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani generis;» virginitas autem ordinatur ad bonum speciale, ut scilicet vitent tribulationem carnis, quam sustinent coniugati, sicut patet per Apostolum I ad Cor. Ergo virginitas non est potior continentia coniugali.

Respondeo dicendum, quod sicut patet in lib. I Hieronymi Contra Iovinianum, hic error fuit Ioviniani, qui posuit virginitatem non esse matrimonio praeferendam. Qui quidem error praecipue destruitur et exemplo Christi, qui et matrem virginem elegit et ipse virginitatem servavit, et ex doctrina Apostoli, qui I ad Corinth. virginitatem consuluit tamquam melius bonum; et etiam ratione; tum quia bonum divinum est potius humano bono; tum quia bonum contemplativae vitae praefertur bono activae. Virginitas autem ordinatur ad bonum animae secundum vitam contemplativam, quod

Az állapot vonatkozásba hozható vagy a közjóval vagy más állapottal; és ez a különbség oldja meg a második nehézséget (l. különben Dogm. II 624 kk., ahol felelet található arra a ma sokat szellőztetett és többnyire hibásan megoldott kérdésre is: «dogma-»e a papi celibátus, és mit kell tartani róla).

Iovinian. 1), Ioviniánusnak volt az a téves tanítása, hogy a szűzességet nem kell többre becsülni mint a házasságot. Ezt a tévedést diadalmasan megcáfolja az Úr példája; hisz ő szűz anyát választott és maga is szűz maradt. De cáfolja az Apostol tanítása is, aki (u. o.) a szűzességet ajánlja mint nagyobb jót, és ugyanezt mondja az ész is. Egyfelől az isteni jó különb mint az emberi. Aztán a szemlélődő élet különb mint a tevékeny. A szűzesség pedig kétségtelenül arra a lelki jóra irányul, amit a szemlélődő élet nyujt, t. i. az isteni dolgokon jártatni az elmét; a házasság rendeltetése pedig a testi jó t. i. az emberi nem testi szaporodása; és ez a tevékeny életre tartozik; a házasságban élő férfi és nő utalva vannak arra, hogy e világ dolgaival törődjenek, amint az Apostol mondja. Mindebből tagadhatatlanul következik, hogy a szűzesség különb mint a tisztes házasság.

Az első nehézségre tehát ezt kell felelni: jóllehet a szűzesség különb, mint a tisztes házasság, maga a házasságban élő ember lehet különb mint a szűzességben élő, mégpedig két okból. Először magának a szűzességnek szempontjából; ha t. i. a házas ember lélekben inkább kész adott helyzetben a szűzesség megtartására mint a szűz állapotban élő ember. Másodszor mert a nem szűzességben élő emberben lehet más kiválóbb erény mint a szűzben.

A másodikra ezt kell felelni: a közjó kétségkívül előbbre való mint a magánjó, ha ugyanarról a területről van szó. De ha külön területekről van szó, megeshetik, hogy a magánjó a maga nemében különb. S ez okból a szűzesség különb mint a termékeny házasság.

2II 182, 1. *Vajjon a tevékeny élet különb-e mint a szemlélődő.* Feleletül ezt kell mondani: Nincs ellenmondás abban, hogy valami magábanvéve különb, bizonyos tekintetben mégis alább áll másnál. Ennek szemmeltartásával azt kell mondani, hogy a szemlélődő élet magábanvéve különb mint a tevékeny. Ezt Aristoteles (Eth. X 7. 8) nyolc okkal bizonyítja. 1. A szemlélődő élet azt foglalkoztatja az emberben, ami a legkülönb benne, t. i. az elméjét. Viszont a tevékeny élet a külső dolgokra irányul. A szemlélődő életet jelképezi

2II 182, 1. Ez a szakasz könnyen érthető, hisz a magában vett vagyis a minden tekintetben való és a bizonyos szempontból való különbségén fordul. De érdekes új oldalról mutatja be Szent Tamás módszerét. Amit lehet, azt

est cogitare ea quae sunt Dei: coniugium autem ordinatur ad bonum corporis, quod est corporalis multiplicatio generis humani; et pertinet ad vitam activam, quia vir et mulier in matrimonio viventes necesse habent cogitare quae sunt mundi, ut patet per Apostolum I ad Corinth.

Ad secundum dicendum, quod licet virginitas sit melior quam continentia coniugalis, potest tamen coniugatus melior esse quam virgo duplici ratione: primo quidem ex parte ipsius castitatis, si scilicet ille qui est coniugatus habeat animum magis paratum ad virginitatem servandam, si oporteret, quam ille qui est actu virgo . . . Secundo, quia forte ille qui non est virgo, habet aliquam excellentiorem virtutem.

Ad tertium dicendum, quod bonum commune potius est bono privato, si sit eiusdem generis; sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus. Et hoc modo virginitas Deo dicata praefertur fecunditati carnali.

2II 182, 1. *Utrum vita activa sit potior quam contemplativa.* Respondeo dicendum, quod nihil prohibet aliquid secundum se esse excellentius, quod tamen secundum quid ab alio superatur. Dicendum est ergo quod vita contemplativa simpliciter melior est quam activa. Quod Philosophus in X Ethic. probat octo rationibus; quarum prima est, quia vita contemplativa convenit homini secundum illud quod est optimum in ipso, scilicet secundum intellectum et respectu propriorum obiectorum scilicet intelligibilium; vita autem activa occupatur circa exteriora. Unde Rachel, per quam significatur vita contemplativa, interpretatur «visum principium;» vita autem activa significatur per Liam, quae erat lippis oculis, ut Gregorius dicit VI Moral. Secunda quia vita contemplativa potest esse magis continua, licet non quantum ad summum contemplationis gradum, sicut supra dictum est; unde et Maria, per quam significatur vita contemplativa, describitur secus pedes Domini

itt is Aristotelestől veszi át, de megtoldja a kinyilatkoztatás, itt a Szentírás nyujtotta adatokkal. A régi keresztények, Szent Tamás is annyira éltek a Szentírásból, hogy bármiről szóltak, ok- és gondolatfejtéseiket onnan vették, onnan kínálkoztak nekik érvek, szempontok, példák; nem egyszer a szigorú tárgyiság rovására is. Érdekes, hogy Szent Tamásnak és kortársainak Ábra-

Ráchel, ami annyit jelent: meglátott elv. Ellenben a tevékeny életet jellemzi Lia, aki csipásszemű volt, amint Gergely megjegyzi (Moral. V 37). 2. A szemlélődő élet inkább lehet folytonos, ha nem is legmagasabb fokában (az elragadtatásban, lásd 2II 180, 8). Ezért Mária, a szemlélődő élet jelképe, úgy van leírva az Evangéliumban, hogy állandóan Jézus lábánál ült. 3. A szemlélődő élet nagyobb kielégülést szerez mint a tevékeny. Szent Ágoston (De verbis Dom. XXVI 2) azt mondja: «Márta hajszolódott, Mária lakomázott». 4. A szemlélődő életben az ember inkább önelégséges, mert kevesebbre szorul, amint az Írás mondja (Luk 10, 41): «Márta, Márta, szorgos vagy és sok körül törődöl». 5. A szemlélődő életet inkább önmagáért keresi az ember, a tevékeny életben más valamit keres. Ezért mondja a zsoltáros (26, 4): «Egyet kértem az Úrtól, azért esedezem: hadd lakjam az Úr házában éltemnek minden napján, hadd lássam az Úr pompáját». 6. A szemlélődő élet bizonyos szünetelésben és nyugalomban áll, mint a zsoltáros mondja (45, 11): «Álljatok meg és lássátok, hogy én vagyok az Úr». 7. A szemlélődő élet az Isten nyomán jár, a tevékeny az ember nyomán, ezért mondja Szent Ágoston (u. o.): «Kezdetben volt az Ige; íme ezt hallgatta Mária, és az Ige emberré lőn; íme ezt szolgálta ki Márta». 8. A szemlélődő élet inkább megfelel az ember sajátos jellegének, az értelmességnek. Ellenben a tevékeny életben szerepelnek az alsóbb erők is, amelyek bennünk közösek az oktalan állatokkal. Ezért mondja a zsoltáros is (35, 7. 10): «Fenntartod Uram az embert, és világosságod által látunk világosságot». A 9. okot hozzáadja az Úr, mikor azt mondja (Luk. 10, 42): «Mária a legjobb részt választotta, amely el nem vétetik tőle». Ennek magyarázata közben Szent Ágoston (u. o.) azt mondja: «Nem választottál te rosszul, de ő jobban; halld hát, miért volt jobb az ő választása: nem vétetik el tőle. Tőled elvétetik valaha a gond és kötelesség, de örök az igazság édessége».

Adott esetben egy bizonyos mozzanat hatása alatt mégis a tevékeny életet kell választani, a jelen kényszerítő hatása alatt, amint helyesen mondja Aristoteles (Top. III, 2): «Bölcselkedni jobb mint vagyont szerezni; de a nyomorgónak jobb a megélhetése után járni».

hám két felesége a kétféle életmód jelképe; nyilván két fiának Izsáknak és a Hágártól származó Ézsaunak élete alapján. A hasonlóság alapjául (tertium

assidue sedens. Tertia, quia maior est delectatio vitae contemplativae quam activae: unde Augustinus dicit in lib. De verbis Dom. quod «Martha turbabatur ,Maria epulabatur.» Quarta, quia in vita contemplativa est homo magis sibi sufficiens, quia paucioribus ad eam indiget; unde dicitur Luc.: Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima. Quinta, quia vita contemplativa magis propter se diligitur, vita autem activa ad aliud ordinatur. Unde in psal. dicitur: Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae, ut videam voluptatem Domini. Sexta, quia vita contemplativa consistit in quadam vacatione et quiete secundum illud psal.: Vacate et videte, quoniam ego sum Deus. Septima, quia vita contemplativa est secundum divina, vita autem activa est secundum humana: unde Augustinus dicit in lib. De verbis Dom.: «In principio erat Verbum: Ecce quod Maria audiebat; Verbum caro factum est: Ecce Martha cui ministrabat.» Octava, quia vita contemplativa est secundum id quod est magis proprium homini, scilicet secundum intellectum; in operationibus autem vitae activae communicant etiam inferiores vires, quae sunt nobis et brutis communes; unde in psalmo postquam dictum est: Homines et iumenta salvabis Domine, subditur id quod est hominibus speciale: In lumine tuo videbimus lumen. Nonam rationem addit Dominus, cum dicit: Optimam partem elegit Maria, quae non auferetur ab ea; quod exponens Augustinus in lib. De verbis Dom.: «Non tu malam, sed illa meliorem. Audi unde meliorem: quae non auferetur ab ea. A te auferetur aliquando onus necessitatis; aeterna est dulcedo veritatis.»

Secundum quid tamen et in casu est magis eligenda vita activa propter necessitatem praesentis vitae; sicut etiam Philosophus dicit in III Topic. quod «philosophari est melius quam ditari, sed ditari melius est necessitatem patienti.»

comparationis) kínálkozott Lia és Rachel. Lia nem volt olyan szép, kívánatos és jószemű (mind a három kiválóság jellemzi a szemlélődő életet) mint Ráchel, akinek neve bárányt jelent. Szent Tamás, aki nem értett héberül, valószínűleg egy a héberben jártas rendtársától kapta ezt a hibás etimológiát: ראה és חיל, ami jelenthet annyit is mint: a látás java, azaz sasszem, vagy: meglátott elv. Efféle szófejtésekkel a régi időben nem ritkán találkozunk.

A Summa Theologica harmadik részéből.

III. Prologus. *Tájékoztató.* A mi Üdvözítőnk és Urunk Jézus Krisztus az angyal hirdetése értelmében «az ő népét megváltotta a bűntől». Igy a maga személyében mutatta meg nekünk az igazság útját, amelyen a feltámadás kapuján keresztül az örök boldogsághoz juthatunk. Ebből szükségkép következik, hogy az egész hittudományos munka csak úgy lesz teljes, ha az emberi élet végcélja, az erények és bűnök után magáról a Megváltóról és az emberi nemnek nyujtott jótéteményről tárgyalunk. S itt értekeznünk kell 1. a Megváltó személyéről. 2. A szentségekről, melyek üdvösségre vezetnek. 3. Az örök életről mint célról, melyhez a feltámadás után eljutunk.

III 1, 1. *Megfelelő volt-e, hogy Isten testet öltött.* Feleletül ezt kell mondani: Bármilyen való számára megfelelő és helyes, ami természetének jellege szerint megilleti. Igy pl. az embernek kijár és megfelel a következtető gondolkodás, mert ez neki természetszerű mint értelmes valónak. Már most Isten természete a szeretet, amint jól mondja Dénes (De div. nom. § 3. 4). Ami tehát a jónak, a szeretet tárgyának eszméjéhez hozzátartozik, Istenhez illik. A jó eszméjéhez hozzátartozik, hogy közölje magát (Dion. u. o.) A legfőbb szeretet eszméjéhez hozzátartozik, hogy a legmagasabb fokban közölje magát teremtményeivel. Ez leginkább azáltal történik, hogy «a teremtett emberi természetet úgy kapcsolja magához, hogy a háromból, úgymint az Igéből, lélekből és testből egy személy lesz», mint Szent Ágoston (De Trin. XIII 17) mondja. Ebből látszik, hogy illő és helyes volt Istennek testet ölteni.

III 2, 2. *Vajjon az Igének az emberséggel való egyesülése a személyben ment-e végbe.* A másodiknak így fogunk neki. Úgy tetszik, hogy nem.

III 1, 1. Csakugyan itt csak «megfelelőséget» lehet keresni. Hisz Istennek nem «kell» a megváltás végett testet öltenie. Szent Tamás gondolata: Isten maga a szeretet; és a szeretet adni akarja magát (Dogm. II 33 kk.).

III. Prologus. Quia Salvator noster Dominus Iesus Christus teste angelo «populum suum salvum faciens a peccatis eorum» viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus, necesse est ut ad consummationem totius theologici negotii post considerationem ultimi finis humanae vitae et virtutum ac vitiorum de ipso omnium Salvatore ac beneficiis eius humano generi praestitis nostra consideratio subsequatur.

Circa quam 1. considerandum occurit de ipso Salvatore; 2. de sacramentis eius, quibus salutem consequimur; 3. de fine immortalis vitae, ad quam per ipsum resurgendo pervenimus.

III 1, 1. *Utrum conveniens fuerit Deum incarnari.* Respondeo dicendum, quod unicuique rei conveniens est illud quod competit ei secundum rationem propriae naturae; sicut homini conveniens est ratiocinari, quia hoc ei convenit inquantum est rationalis secundum naturam suam. Ipsa autem natura Dei est bonitas, ut patet per Dionysium. Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. Pertinet autem ad rationem boni ut se aliis communicet, ut patet per Dionysium. Unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet; quod quidem maxime fit per hoc quod «naturam creatam sic sibi coniungit, ut una persona fiat ex tribus, Verbo, anima et carne», sicut dicit Augustinus, XIII De Trin. Unde manifestum est quod conveniens fuit Deum incarnari.

III 2, 2. *Utrum unio Verbi incarnati sit facta in persona.* Ad secundum sic proceditur. Videtur quod unio Verbi incarnati non sit facta in persona.

III 2, 2. Amit Szent Tamás itt tárgyal, azt nem egy olvasó elengedné. Meddőnek és nehéznek találja. De e nélkül hiányos volna Szent Tamásnak, a gondolkodónak képe.

1. Az isteni személy nem más mint az isteni természet, amint kifejtettük (I 39, 1). Ha nem a természetben történt az egyesülés, akkor a személyben sem történt meg, és így egyáltalában nem történt meg.

2. Az emberség Krisztusban nem lehet kisebb méltóságban mint bennünk. Ám a személyesség az ember méltóságához hozzátartozik, mint mondottuk (I 39, 3 ad 2)...

Feleletül ezt kell mondani: A személynek más a jelentése mint a természetnek. A természet ugyanis jelenti a faji mivoltot, amelyet a meghatározás mond ki. Ha a faji lényeghez semmi se járulhatna hozzá, semmi szükség sem mutatkoznék, hogy különbséget tegyünk a természet és a természet fennállása között, természet és önálló való között. Az önálló való ugyanis a természettel fennálló önállósult egyén. S így minden ilyen önálló egyén azonos volna a természetével. Igen ám, de sok valóban akadunk olyan mozzanatokra, melyek nem tartoznak a faji lényeghez, úgymint járulékos és egyedítő elvekre, amint ez szinte kézzelfogható azokban a valókban, amelyek anyagból és formából vannak összetéve. Ezért az ilyenekben mint két dolog más a természet és más az önálló való. Nem két elkülönzött való az, hanem az önálló való tartalmazza a faji természetet és hegyébe még a faji lényegen túlmenő mozzanatokat...

De ha van olyan való, amelyben a maga lényegén vagy természetén kívül semmi sincs, mint Istenben, abban természet és önálló való nem különbözik mint két dolog, hanem csak mint két nézés, elgondolás: természetnek mondjuk amennyiben lényeg, és önálló valónak amennyiben önállóan áll fenn. És amit mondottunk az önálló valóról, ugyanaz áll az értelmes teremtményről, a személyről. Mert nem más a személy Boethius (De duab. nat. 3. 4) szerint mint «az eszes természet egyéni maga-állása». Ami tehát egy személynek sajátja, akár hozzátartozik a természetben akár nem, a személy-

A probléma, amelyet feszeget, egyáltalán nem meddő szőrszálhasogatás, hanem mint a szöveg törzsének végén mondja, itt a keresztény hit alappillére van megmozgatva. A kérdés ez: Krisztusban az Isten és az ember egységét személyes egységnek kell-e mondani vagy másnak. Az ő okoskodása röviden ez: Csak a személyben mehet végbe az egyesülés; máskülönben egyáltalán nem mehet végbe.

1. Persona enim Dei non est aliud a natura ipsius, ut habitum est in primo. Si ergo unio non est facta in natura, sequitur quod non sit facta in persona.

2. Praeterea, natura humana non fuit minoris dignitatis in Christo quam in nobis. Personalitas autem ad dignitatem pertinet, ut in primo habitum est...

Respondeo dicendum, quod persona aliud significat quam natura. Natura enim significat essentiam speciei, quam significat definitio. Et si quidem his quae ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adiunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturae, quod est individuum subsistens in natura illa; quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia; sicut maxime apparet in his quae sunt ex materia et forma composita. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum; non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei et superadduntur quaedam alia quae sunt praeter rationem speciei...

Si qua vero res est in qua omnino nihil aliud est praeter rationem speciei vel naturae suae, sicut est in Deo, in ea non est aliud secundum rem suppositum et natura, sed solum secundum rationem intelligendi; quia natura dicitur secundum quod est essentia quaedam; eadem vero dicitur suppositum, secundum quod est subsistens. Et quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali; quia nihil aliud est persona quam «rationalis naturae individua substantia», secundum Boethium. Omne igitur quod inest alicui personae, sive pertineat ad naturam eius sive non, unitur ei in persona. Si ergo humana natura

Mindkét tétel világossá válik, ha jól észbe vesszük a személy és a természet viszonyát. Természet avagy miség, faji mivolt lényeges léttartalom; személy pedig az eszes való magaállása. A magánakvaló, a mindenkép önálló való (l. Bölcselet 302. kk. lapok, különösen 307 lap) a teremtett valókban valósággal különbözik a miségtől; Istennél csak a megfontolásban; miért, ezt láttuk (122. lap). Már most minthogy Istenben természet és személy a

ben egyesül vele. Ha az emberi természet az Igének nem személyével egyesül, akkor semmiképen nem egyesül vele. Ezzel azonban mindenestül megdől a megtestesülés hite, mely a kereszténység alappillérje. Minthogy tehát az Ige felvette az emberi természetet, amely semmikép nem tartozik az isteni természethez, következéskép az egyesülés a személyben történt, nem a természetben.

Az elsőre tehát ezt kell felelni: Jóllehet Istenben nem más dolog a természet és más dolog a személy, mégis van közöttük legalább jelentésbeli különbség, amint mondottuk (a törzsben); a személy ugyanis a maga-állást jelenti. Már most az emberi természet úgy egyesül az isteni Igével, hogy az Ige az emberségre is kiterjeszti a maga-állását, s nem úgy, hogy valami ráadás történik a természetében kifejeződő mivoltához, vagy hogy természete mássá válik. Ezért az egyesülés a személyben megy végbe, nem a természetben.

A másodikra ezt kell felelni: A személyesség annyiban tartozik hozzá egy valónak méltóságához és tökéletességéhez, amennyiben méltósága és tökéletessége megkívánja, hogy önállóan létezzék. Hisz ezt mondja ez a szó, hogy személy. Már most nagyobb méltóság hárul egy valóra, ha nála különb valóban áll fenn, mintha magán áll. S ezért az emberi természet nagyobb méltóságra jutott Krisztusban mint bennünk, merőben azáltal, hogy bennünk magában áll és saját személyiséggel rendelkezik, Krisztusnál azonban az Ige személyében áll fenn. Fennállása az Ige személyének fennállása. Ugyanígy pl. a formának is nagy méltósága, hogy a fajt megtetézi; s mégis az érzékiség nemesebb az emberben, mert nemesebb betetőző formához van kötve mint az állatban, ahol pedig önálló betetőző forma.

III 3, 5. *Vajjon bármely isteni személy ölthetett volna-e testet.* Feleletül ezt kell mondani: Az ember-felvevés kettőt mond: a fel-

valóságban egy, és az emberi természet nem gyarapíthatja és módosíthatja az istenit; csakis a személy képes valamit felvenni a felvett léttartalom megmásítása nélkül, amint pl. én képes vagyok vállalni egy honmentő feladatot anélkül, hogy a polgárok vagy én más valóvá válnánk. Ezért az egyesülés csakis a személyben történhetik.

Az emberi természet méltósága nem szenved csorbát azért, hogy nincs

Verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur; et sic totaliter tollitur Incarnationis fides, quod est subruere totam fidem christianam. Quia ergo Verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem, consequens est quod unio sit facta in Verbi persona, non autem in natura.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet in Deo non sit aliud secundum rem natura et persona, differt tamen secundum modum significandi, sicut dictum est; quia persona significat per modum subsistentis. Et quia natura humana sic unitur Verbo, ut Verbum in ea subsistat, non autem ut aliquid addatur ei ad rationem suae naturae vel ut eius natura in aliud transmutetur, ideo unio facta est in persona, non in natura.

Ad secundum dicendum, quod personalitas necessario in tantum pertinet ad dignitatem alicuius rei et perfectionem, inquantum ad dignitatem et perfectionem eius pertinet quod per se existat; quod in nomine personae intelligitur. Dignius autem erit alicui quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quam in nobis, quod in nobis quasi per se existens propriam personalitatem habet, in Christo autem existit in persona Verbi; sicut etiam esse completivum speciei pertinet ad dignitatem formae, tamen sensitivum nobilius est in homine propter coniunctionem ad nobiliorem formam completivam, quam sit in bruto animali, in quo est forma completiva.

III 3, 5. *Utrum quaelibet persona divina potuerit humanam naturam assumere.* Respondeo dicendum, quod sicut dictum est

emberi személyisége. Ezt Szent Tamás egy érdekes metafizikai elvvel bizonyítja (a második nehézség megoldásában), amelynek megértése végett jó észbe venni, hogy a forma szerepe az anyagi valóval való egyesülés által: vele tökéletességet, miséget közölni és ennyiben teljesíteni, ami az anyagban meg van kezdve, betetőzni azt, aminek csupán az alapfala van meg; pl. az érzéklőképesség csinál az élőből állatot, az eszes lélek csinál az állatból embert (az egész szakaszra nézve l. Dogm. II 26—4).

III 3, 5. Ez a szakasz tanulságos betekintést enged Szent Tamás gondolatműhelyébe.

vevő tettét és a felvevés határpontját. A tett elve az Isten ereje, a felvevés határpontja a személy. Már most a felvevő erő közös és közömbös, ami az isteni személyeket illeti. A személyesség lényege ugyanis egy mind a háromban, jóllehet a személyi sajátosságok különbözők. Ha már most egy erő közömbösen viselkedik több lehetőséggel szemben, e tevékenység kiköthet bármelyikénél; amint pl. az értelmi képességek ellentétekre irányulnak és ez ellentétek bármelyikét valósíthatják meg. Ugyanígy az isteni erő tudta volna az emberséget egyesíteni az Atya vagy a Szentlélek személyével, amint egyesítette a Fiú személyével. Ebből következik, hogy az Atya vagy Szentlélek épúgy lehetett volna emberré mint a Fiú.

III 3, 8. *Megfelelőbb volt-e a Fiúnak felvenni az emberséget mint más isteni személynek.* Feleletül ezt kell mondani: Nagyon is helyes és megfelelő volt a Fiúnak megtestesülni. Mégpedig először is magának az egyesülésnek szempontjából. Azoknak a valóknak illik egyesülni, amelyek egymáshoz hasonlók. Már most a Fiú, aki az Isten Igéje, egyetemlegesen az egész természettel van összhangban; hiszen az alkotó művész igéje azaz gondolata avagy művészi eszméje mint

Hitünk arra tanít, hogy a Fiúisten öltött emberséget. Az ő kutató elméje tovább kérdez: nem vehette volna fel az emberséget más személy? Igenlő feleletének kiindulásául kínálkozik a nála kelendő különböztetés: a tett és annak végpontja (actus-terminus). A megtestesítő tett mint isteni erő az isteni valóság kifolyása és ez *egy*, és az isteni valóságnak kiáradó bősége, teljes végtelensége (egyúttal végső alapja a személyek hármasságának Istenben; l. Dogm. I 423). A személyesség lényege egy, de a személyek sajátosságai különböznek. Az a végtelen isteni erő, mely mintegy fakasztja az Atyát, Fiút, Szentlelket, ugyanaz az erő bármelyikkel tudja egyesíteni az emberséget. Ha a tehetség közömbösen viselkedik tárgyaival szemben, akármelyiket valósíthatja meg; pl. a szellemi képességek szükségkép ellentétekre irányulnak, mint az értelem igazra és tévedésre, az akarat jóra és rosszra, a szépérzék szépre és csúnyára (l. Bölcselet 390 lap). Ezért az akarat tehet jót vagy rosszat, a művészi alakítás alkothat szépet és rútat stb.

III 3, 8. Szent Tamás itt a legsajátosabb területén mozog. Keresi a hit adottságainak okát. A hit azt mondja: Jézus Krisztusban az örök Ige, a

assumptio duo importat; scilicet ipsum actum assumentis et terminum assumptionis. Principium autem actus est virtus divina, terminus autem est persona. Virtus autem divina communiter et indifferenter se habet ad omnes personas. Eadem etiam est communis ratio personalitatis in tribus personis; licet proprietas personales sint differentes. Quandocumque autem virtus aliqua indifferenter se habet ad plura, potest ad quodlibet eorum suam actionem terminare; sicut patet in potentiis rationalibus, quae se habent ad opposita; quorum utrumque agere possunt. Sic ergo divina virtus potuit naturam humanam unire personae Patris vel Spiritus sancti, sicut univit eam personae Filii. Et ideo dicendum quod Pater vel Spiritus sanctus potuit carnem assumere sicut et Filius.

III 3, 8. *Utrum fuerit magis conveniens quod persona Filii assumeret humanam naturam quam alia persona divina.* Respondeo dicendum, quod convenientissimum fuit personam Filii incarnari: primo quidem ex parte unionis; convenienter enim ea quae sunt similia, uniuntur. Ipsius autem personae Filii, qui est Verbum Dei, attenditur uno quidem modo communis convenientia ad totam creaturam; quia verbum artificis id est conceptus eius est similitudo

Szentháromság második személye egy meghatározott emberi természettel egyesült. Ő kérdezi: miért kellett ennek így lenni. Ebben a kérdés-feltevésben az a gondolat vezeti, hogy Isten, az abszolút bölcseség, mindenben a legbölcsebben cselekszik. De a megtestesülés hit titka, és mint ilyen meghaladja elménket. Ezért nem találjuk Isten örök elhatározásának sem az okát, hanem csak azt tudjuk megmutatni, hogy Isten tette mindenkép összevág azzal, amit Istenről, az emberről és Istennek az embersorsban és a természetben való működéséről már tudunk. Ezt nevezi ő illőségnek (convenientia). Az épen itt tárgyalás alatt álló témára nézve három, voltaképen négy ilyen illőségi szempontot talál.

Az *első* magából az egyesülés tényéből meríthető: valamelyes egyesülés az Ige és az ember között már úgyis fennáll a teremtés révén. T. i. minden az Isten teremtői eszméi szerint van alkotva, és ezek foglalata az Ige (l. Dogm. I 456). Az alkotó ugyanis, ha valamit meg akar alkotni, annak eszméjét megfogalmazza elméjében, és azután ennek mintájára (ezért beszélnek a későbbiek minta-okról, causa exemplaris) alkotja meg művét. Már most

minta hasonlóságot áraszt mindenre, amit alkot. Ezért az Isten Igéje, az ő örök Gondolata mint minta a maga hasonlóságát nyomja reá minden egyes teremtményre. Amint tehát a teremtmények ebben a hasonlóságban való részesedés által a saját miségükben meg vannak alapozva, de hullámzanak benne, úgy illő, hogy a hasonlóság ősforrásával, az Igével való egység által, mégpedig nem részesedő hanem személyes egység által a mivoltában (léttartalmában) megrontott természet helyre legyen állítva, mégpedig az örök és immár nem hullámzó hanem állandó tökéletességre. Hisz a művész is egy gondolattal megragadott eszme szerint alkotja a művét, és ha tönkremegy, e szerint állítja helyre. Más okon meg épen az emberi természettel vág össze az Ige megtestesülése, amennyiben az Ige az örök bölcseség gondolata és minden emberi bölcseség forrása. S ezért az ember a bölcseségben úgy tökéletesedik — pedig ez az embernek mint értelmes valónak sajátos tökéletessége —, hogy részesedik az Isten személyes bölcseségében, az Igében; épen úgy mint a tanuló is úgy okul, hogy beveszi a tanító igéjét. Ezért mondja az Irás is (Sir. 1, 5): «A bölcseség forrása Isten Igéje a magasságból». Igy tehát az ember tökéletességének teljessétételére megfelelő volt Isten Igéjének az emberi természettel személyesen egyesülni.

Ennek a megfelelőségnek második főokát merítjük az egyes ember céljából. Ez nem más mint az előrerendelés teljesítése, már t. i. azokkal szemben, akik a mennyei örökségre vannak rendelve. Ez az örökség azonban csak a fiaknak jár ki, mint az Apostol is mondja (Rom. 8, 7): «Ha fiak, akkor örökösök is». Nos, illő volt, hogy az ember ezt a fiúságot a természet szerinti Fiú útján felfogadás által kapja meg, mint az Apostol folytatólag mondja (Rom. 8, 29): «Akiket eleve ismert, azokat eleve arra rendelte, hogy hasonlók legyenek Fia formájához».

Ennek az illőségnek harmadik okát meríthetjük az ősszülők bűnéből, amelynek a megtestesülés az orvossága. Az ember ugyanis

nagyon is illő, hogy az a kép, mely voltakép az Ige mintájára van alkotva és hordozza a formáját, ha eltorzul, ugyanazon Ige útján és mintájára kerüljön helyreállítás alá. Ha azt, akit ép most a megváltás szempontjából néztünk, a pozitív oldalról, az elérhető tökéletesedés szempontjából tekintjük, ugyan-

exemplaris eorum quae ab artifice fiunt. Unde Verbum Dei, quod est aeternus conceptus eius, est similitudo exemplaris totius creaturae. Et ideo sicut per participationem huius similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae sed mobiliter, ita per unionem Verbi ad creaturam non participatam sed personalem conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem; nam et artifex per formam artis conceptam, qua artificiatum condidit, ipsum si collapsum fuerit, restaurat. Alio modo habet convenientiam specialiter cum humana natura ex eo quod Verbum est conceptus aeternae sapientiae, a qua omnis sapientia hominum derivatur. Et ideo per hoc homo in sapientia perficitur, quae est propria eius perfectio, prout est rationalis, quod participat Verbum Dei; sicut discipulus instruitur per hoc quod recipit verbum magistri. Unde Eccli. dicitur: Fons sapientiae Verbum Dei in excelsis. Et ideo ad consummatam hominis perfectionem conveniens fuit ut ipsum Verbum Dei humanae naturae personaliter uniretur.

Secundo, potest accipi ratio huius congruentiae ex fine unionis, qui est impletio praedestinationis, eorum scilicet qui praeordinati sunt ad hereditatem caelestem, quae non debetur nisi filiis, secundum illud Rom.: Si filii, et heredes. Et ideo congruum fuit ut per eum qui est filius naturalis, homines participarent similitudinem huius filiationis secundum adoptionem; sicut Apostolus dicit: Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imagines Filii sui.

Tertio, potest accipi ratio huius congruentiae ex peccato primi parentis, cui per Incarnationem remedium adhibetur. Peccaverat enim primus homo appetendo scientiam, ut patet ex verbis serpentis

erre az eredményre jutunk: az ember mint értelmes lény annál tökéletesebb, minél tökéletesebb a bölcsesége. A bölcseséget pedig az Ige tanítja.

A *második* főokot az Irás nyujtja. Isten az ő országának fiai, a választottak számára rendelte a mennyei boldogságot mint örökséget. Az örökség a fiaknak jár. Az ember Istennek csak fogadott fia lehet; de illő, hogy azzá legyen a természet szerinti Fiú, az Ige által. A *harmadik* ok meríthető az ősbűn szempontjából. Az ősbűn rendetlen vágy volt (Dogm. I 548 kk.). Az hamis bölcseségre, Isten-távolra vezetett. Illő, hogy azt az elcsúszást helyreigazítsa az Ige bölcsesége.

azért bukott el, mert rendetlenül megkívánta a tudást, amint kitűnik a kísértő szavából, amely a jónak és gonosznak tudását helyezte kilátásba. Rendjén volt tehát, hogy az igazi bölcseség vezesse vissza Istenhez azt az embert, akit a rendetlen vágy eltávolított tőle.

III 8, 1. *Vajjon Krisztus az Egyháznak feje-e.* Feleletül ezt kell mondani: Az Egyházat misztikus testnek mondjuk, és gondolunk akkor az emberi testre, amelynek különböző tagjai különböző szerepet töltenek be, amint az Apostol részletezi (Rom. 12, Kor I, 12). Ugyanígy lehet Krisztust főnek mondani az emberi fejhez való hasonlóságért. Az emberi főnek hármas szerepe vehető fontolóra: rendezés, teljesség és erő. Ami a rendezést illeti: a fej az első testrész felülről kezdve. És ezért mind, ami elv, első, azt főnek mondjuk. Ami a teljességet illeti: a fejben képviselve vannak az összes belső és külső érzékek, ellenben más tagokban csakis a tapintás érzéke. Ezért mondja Izaiás (9, 15): «A vén és az előkelő a fej». Az erő tekintetében: a többi tag mozgatása, kormányzása a főtől származik, mert benne székel az érzéklő és mozgató erő; ezért a kormányzót a nép fejének mondjuk. Nos, ez a hármas szerep Krisztusnak is kijár, természetesen szellemileg. Először is az Istenhez való közelség miatt Krisztusnak az embernek kegyelme nagyobb és elsőbbséges — ha nem is okvetlenül időben — és mindnyájan, akik kegyelemben részesültek, az ő kegyelmére való tekintettel kapták. Másodszor a teljesség kitetszik abból, hogy kegyelemmel teljes, amint Szent János mondja (1, 14): «Láttuk őt, teljeset kegyelemmel és igazsággal», amint fent meg is mutattuk (III 7. 9). Harmadszor pedig: ereje a kegyelmet mindenkibe beleönti, amint mondva van (Ján. 1, 16): «És az ő teljességéből mindnyájan merítettünk». Tehát e szerint helyesen mondjuk Krisztust a főnek.

III 8, 8. *Vajjon az antikrisztust szintúgy az összes gonoszok fejének lehet-e mondani.* Feleletül ezt kell mondani: Amint ép most mondottuk, a főnek hármas szerepe van: rendezés, teljesség, befolyás. Ami már most a rendet illeti, az időrend tekintetében az

III 8, 1. 8. Ezek a szakaszok magukban beszélnek. Az első fejtegetés megértése végett észbe kell venni, hogy a skolasztikusok a szokásos külső érzékek (látás, hallás, tapintás stb.) mellett belső érzékeket is vettek fel,

promittentis homini scientiam boni et mali. Unde conveniens fuit ut per Verbum verae sapientiae homo reduceretur in Deum, qui per inordinatum appetitum scientiae recesserat a Deo.

III 8, 1. *Utrum Christus sit caput Ecclesiae.* Respondeo dicendum, quod sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, quod secundum diversa membra habet diversos actus, ut Apostolus docet Rom. et I ad Corinth., ita Christus dicitur caput Ecclesiae secundum similitudinem humani capitis in quo tria possumus considerare, scilicet ordinem, perfectionem et virtutem. Ordinem quidem, quia caput est prima pars hominis incipiendo a superiori, et inde est quod omne principium consuevit vocari caput . . . Perfectionem autem, quia in capite vigent omnes sensus et interiores et exteriores, cum in caeteris membris sit solus tactus; et inde est quod dicitur Isa.: Senex et honorabilis ipse est caput. Virtutem vero, quia virtus et motus caeterorum membrorum et gubernatio eorum in suis actibus est a capite, propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem, unde et rector dicitur caput populi . . . Haec autem tria competunt Christo spiritualiter. Primo enim secundum propinquitatem ad Deum gratia eius altior est et prior, etsi non tempore; quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius . . . Secundo vero perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum, secundum illud Ioan.: Vidimus eum plenum gratiae et veritatis, ut etiam supra ostensum est. Tertio virtutem habet influendi gratiam in omnia membra Ecclesiae, secundum illud Ioan.: De plenitudine eius nos omnes accepimus. Et sic patet quod Christus convenienter dicitur Ecclesiae caput.

III 8, 8. *Utrum antichristus possit etiam dici caput omnium malorum.* Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, in capite naturali tria inveniuntur: scilicet ordo, perfectio et virtus influendi. Quantum igitur ad ordinem temporis, non dicitur antichristus esse malorum caput, quasi eius peccatum praecesserit,

amilyenek képzelet, emlékezet, tudomásulvétel stb. A III 8-on alapul az Egyháznak mint Krisztus misztikus testének ma rendkívül sokat tárgyalt tanítása (Dogm. II 348 kk.; antikrisztus II 670 kk.).

antikrisztus nem mondható a gonoszok fejének, mintha az ő bűne lett volna az első, miként volt a sátán bűne. Hasonlóképen nem lehet őt a gonoszok fejének mondani a befolyásoló erő tekintetében. A maga idejében ugyan némelyeket elcsábít majd külső csábítással, de akik előtte léteztek, nem tőle csábultak el, még az ő gonoszságának utánzása által sem. Tehát a gonoszok fejének csak a gonoszságnak teljessége miatt mondható . . .

III 35, 8. *Vajjon Krisztus megfelelő időben jött-e a világra.* A nyolcadiknak így fogunk neki. Úgy látszik, hogy nem.

1. Krisztus azért jött a világra, hogy szabadságot hozzon övéinek. Viszont a szolgaság idejében született, mikor Augusztus rendeletére az egész világ népe megszámláltatott, persze azért, hogy adófizető legyen, amint megolvasható Luk. 2-ben. Tehát úgy tetszik, hogy Krisztus nem született jókor . . .

3. Krisztus földi tartózkodását a nappalhoz hasonlítjuk, amennyiben ő a világ világossága; maga mondja Szent Jánosnál (9, 4): «Nekem annak műveit kell cselekednem, aki engem küldött, amíg nappal vagyon». De a nappalok nyáron hosszabbak mint télen. Krisztus pedig télvíz idején született, december 25-én, tehát nem megfelelő időben . . .

Feleletül ezt kell mondani: Épen az a különbség Krisztus és a többi ember között, hogy a többi ember az idő vasszükségessége szerint születik; Krisztus pedig mint az idő teremtő ura maga választotta meg születése idejét valamint helyét és anyját. Már pedig ami Istentől van rendelve, az jól van rendelve (Rom. 13, 1). Tehát Krisztus a legjobbkor született.

Az elsőre tehát ezt kell felelni: Krisztus csakugyan azért jött, hogy a szolgaság állapotából szabadság állapotában vigyen át bennünket. Miként tehát felöltötte halandóságunkat, hogy az életre vigyen át épúgy Béda szerint (in Luc. 2, 5) szerint «jónak látta, abban az időben testet ölteni, mikor nyomban születése után a császári népszámlálás jegyzékébe felvették, és így szolgaságba ment, hogy minket szabadokká tegyen». Abban az időben az egész

III 35, 8. Ez a szakasz felteszi, hogy Jézus télen, december 25-én született. A kereszténység a 4. század végéig vízkeresztkor ünnepelte Krisztus

sicut praecessit peccatum diaboli. Similiter etiam non dicitur esse caput malorum propter virtutem influendi: etsi enim aliquos sui temporis ad malum sit conversus exterius inducendo; non tamen illi qui ante eum fuerunt, ab ipso sunt in malitiam inducti, nec etiam eius malitiam sunt imitati. Unde secundum hoc non posset dici caput omnium malorum, sed aliquorum. Relinquitur ergo quod dicatur caput omnium malorum propter malitiae perfectionem . . .

III 35, 8. *Utrum Christus fuerit tempore congruo natus.* Ad octavum sic proceditur. Videtur quod Christus non fuerit congruo tempore natus.

1. Ad hoc enim Christus venerat ut suos in libertatem revocaret. Natus est autem tempore servitutis, quo scilicet totus orbis praecepto Augusti describitur, quasi tributarius factus, ut habetur Luc. Ergo videtur quod non congruo tempore Christus fuerit natus . . .

3. Praeterea, tempus praesentiae Christi in mundo diei comparatur, propter id quod ipse est lux mundi; unde ipse dicit Joan : Me oportet operari opera eius qui misit me, donec dies est. Sed in aestate sunt dies longiores quam in hieme. Ergo cum natus fuerit in profundo hiemis, octavo kalendas ian., videtur quod non fuerit convenienti tempore natus . . .

Respondeo dicendum, quod haec est differentia inter Christum et alios homines, quod alii homines nascuntur subiecti necessitati temporis; Christus autem, tamquam dominus et conditor omnium temporum, elegit sibi tempus in quo nasceretur, sicut et matrem et locum. Et quia quae sunt, a Deo ordinatae sunt et convenienter disposita, consequens est quod convenientissimo tempore Christus nasceretur.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus venerat nos in statum libertatis reducere de statu servitutis. Et ideo sicut mortalitatem nostram suscepit, ut nos ad vitam reduceret, ita, ut Beda

születését. Szent Ágostonnak Szent Tamás harmadik megoldásában jelzett «elgondolása» szerint később közelebb vitték az ünnepet a téli napfordulóhoz, a «sol invictus»-hoz, a Nap diadalútjának kiindulásához.

világ egy fejedelem alatt állott és így nagy békében élt. Akkor illet tehát születni Krisztusnak, aki a mi békességünk, s a kettőt eggyé teszi, amint az Apostol mondja (Ef. 2, 4).

A harmadikra ezt kell felelni: «Akkor látta jónak Krisztus a világra születni, mikor a nappal világossága nő», (Qq. V. et N. T. 53.) hogy jelképezve legyen jövetelének célja. Ő t. i. azért jött, hogy az emberek növekedjenek Isten világosságában, az Irás szerint (Luk. 1, 79): «Hogy világoskodjon azoknak, kik sötétségben és a halál árnyékában ülnek». De a tél keménységét azért is vállalta születésében, hogy már akkor testi sanyargás által szenvedjen értünk.

III 36, 7. *Vajjon a napkeleti bölcseknek megjelenő csillag az ég csillagai közül való volt-e.* Feleletül ezt kell mondani Aranyszájú Szent Jánossal (Super Matth. hom. 6, 2): «Sok ok bizonyítja, hogy nem volt ez a csillag az ég csillagai közül való». Először is semmiféle égi csillag nem jár olyan pályán mint a betlehemi csillag, amely északról délnek vette az útját; t. i. ez Judeának a fekvése Perzsiához viszonyítva, ahonnan a napkeleti bölcsek jöttek. Másodszor kitűnik ez járásának idejéből; t. i. nemcsak éjjel látszott, hanem verőfényes délben is. Ez pedig rendes csillagtól nem telik, még a Holdtól sem. Harmadszor olykor látszott, olykor nem; mikor bementek Jeruzsálembe, elrejtőzött; mikor Herodestől távoztak, megint feltűnt. Negyedszer járása nem volt folytonos. Mikor a mágusoknak meg kellett jelentenie, hogy meg kell állniok, megállt, mikor menniök kellett, ment, akárcsak a felhőoszlop a pusztában. Ötödször a Szűz szülését nem azzal mutatta, hogy fent maradt, hanem azzal, hogy leszállt. Máténál ugyanis ezt olvassuk (2, 9): «Ime a csillag, melyet láttak volt napkeleten, előttük méne, míglen odaérkezvén megállapodott a hely fölött, ahol a gyermek volt».

Ebből kitetszik, hogy a mágusok szavát: «Láttuk az ő csillagát napkeleten» nem úgy kell érteni, hogy ők keleten voltak, és a csillag Judeában ragyogott. Hanem keleten jelentkezett és előttük járt Judeáig. Bár épen ezt némelyek megkérdőjelezik. De alaptalanul; nem tudta volna ugyanis a házat határozottan megmutatni, ha

III 36, 7. Ez a szakasz a megértés számára nehézséget nem nyujt. Természetesen Aristoteles természetfelfogására támaszkodik (367. lap).

dicit, «eo tempore dignatus est incarnari quo mox natus censui Caesaris adscriberetur, atque ob nostri liberationem ipse servitio subderetur». Tempore etiam illo quo totus orbis sub uno principe vivebat, maxima pax fuit in mundo. Et ideo decebat ut illo tempore Christus nasceretur qui est pax nostra, faciens utraque unum, ut dicitur Ephes.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicitur in lib. De qq. vet. et novi Testam., «tunc Christus nasci voluit, quando lux diei crementum incipit accipere;» ut ostenderetur quod ipse venerat ut homines crescerent in lucem divinam, secundum illud Luc.: Illuminare his quae in tenebris et in umbra mortis sedent. Similiter etiam aspertitatem hiemis elegit ad nativitatem, ut ex tunc carnis adfflictionem pateretur pro nobis.

III 36, 7. *Utrum stella quae magis apparuit, fuerit una de caelestibus stellis.* Respondeo dicendum, quod sicut Chrysostomus dicit Super Matth.«illa stella quae Magis apparuit, non fuerit una caelestium stellarum, multipliciter manifestum est». Primo quidem, quia nulla alia stellarum hac via incedit; haec enim stella ferebatur a septentrione in meridiem; ita enim Iudaea iacet ad Persidem, unde magi venerunt. Secundo apparet hoc ex tempore; non enim solum apparebat in nocte, sed etiam in media die, quod non est virtutis stellae sed nec etiam lunae. Tertio, quia quandoque apparebat, et quandoque occultabatur; cum enim intraverunt Hierosolymam, occultavit seipsam, deinde ubi Herodem reliquerunt, seipsam monstravit. Quarto, quia non habebat continuum motum; sed cum oportebat ire magos, ibat, cum oportebat stare, stabat; sicut et de columna nubis erat in deserto. Quinto, quia non sursum manens partum Virginis demonstrabat, sed deorsum descendens hoc faciebat. Dicitur enim Matth. quod stella, quam viderant magi in Oriente, antecedebat eos, usque dum veniens staret supra ubi erat puer.

Ex quo patet quod verbum magorum dicentium: Vidimus stellam eius in oriente, non est sic intelligendum quasi ipsis in

A kezdetleges természettudományos nézés dacára is kiragyog belőle Szent Tamás kitűnő megfigyelő és elemző képessége.

területéhez nem lett volna közel; helyesen jegyzi meg Aranyszájú (u. o.): «Nem is csillagra vall ez, hanem valami eszes lényre». Úgy tetszik tehát, hogy ez a láthatatlan erejű csillag vált láthatóvá. Ezért is mondják némelyek, hogy miként a megkeresztelkedéskor Krisztusra leszállt a Szentlélek galamb képében, úgy a napkeleti bölcseknek csillag képében jelent meg. Mások meg azt tanítják, hogy az angyal a pásztoroknak megjelent emberi alakban, a mágusoknak meg csillag alakjában. Valószínűbb azonban, hogy az a csillag erre a rendeltetésre szolgáló külön teremtmény volt, a Teremtőtől nem égben, hanem a Föld közelében teremtve a levegőben, és az Isten akarata szerint járt.

III 61, 1. *Vajjon a szentségek szükségesek-e az üdvösségre.* Feleletül ezt kell mondani: igenis a szentségek szükségesek az üdvösségre, még pedig három okból. Az első okot szolgáltatja az emberi természet állapota. Ennek t. i. az a sajátossága, hogy anyagi, érzékelhető dolgokon keresztül jut el a szellemiekhez. Az Isten gondviselésének pedig az az útja, hogy minden valóról a természetének megfelelően gondoskodik. Ezért az isteni bölcseség találóan mozdítja elő az üdvösséget bizonyos érzékelhető jelekkel, aminők a szentségek. A második okot vesszük az ember jelen állapotából. Az ember ugyanis a bűn által testi dolgok uralma alá adta magát. Az orvosságot pedig ott kell alkalmazni, ahol a betegség fészkel. Azért helyén volt, hogy az Isten bizonyos külső jeleket rendelt lelki orvosságul, mert ha merőben szellemieket bocsátana rendelkezésére, azokat nem alkalmazhatná magára az a lélek, mely a bűn következtében folyton külsőségekre horgad. A harmadik okot nyujtja az emberi tevékenység iránya, mely főként külső, testi dolgok felé igazodik. Nehogy ezért nagyon is terhes legyen az embernek, ha egészen elterelődik a testi dolgoktól, ezért a szentségekben eléje vannak adva testi tevékenységi lehetőségek, amelyekben üdvösen gyakorlódhatik és elkerülheti a babonás gyakorlatokat, a démonok területét és általában a káros dolgokat, a bűnöket. Igy a szent

III 61, 1. Ez a megfontolás mutatja, hogy Szent Tamás mennyire vet számot az ember testi természetével. Amit itt mond a szentségi kozmosz étoszáról, annál mélyebbet mindmáig nem mondottak.

oriente positis stella apparuerit existens in terra Iuda, sed quia viderunt eam in oriente existentem, et praecessit eos usque in Iudaeam; quamvis hoc a quibusdam sub dubio relinquatur. Non autem potuisset distincte domum demonstrare, nisi esset terrae vicina et sicut ipse dicit, «hoc non videtur proprium esse stellae, sed virtutis rationalis cuiusdam». Unde videtur haec stella virtutis invisibilis fuisse in talem apparentiam transformata. Unde quidam dicunt quod sicut Spiritus sanctus descendit super baptizatum Dominum in specie columbae, ita apparuit magis in specie stellae . . . Alii vero dicunt quod angelus qui apparuit pastoribus in humana specie, apparuit magis in specie stellae. Probabilius tamen videtur quod fuerit stella de novo creata, non in caelo, sed in aere vicino terrae, quae secundum divinam voluntatem movebatur.

III 61, 1. *Utrum sacramenta sint necessaria ad humanam salutem.* Respondeo dicendum, quod sacramenta sunt necessaria ad humanam salutem, triplici ratione: quarum prima sumenda est ex conditione humanae naturae, cuius proprium est ut per corporalia et sensibilia in spiritualia et intelligibilia deducatur; pertinet autem ad divinam providentiam ut unicuiquae rei provideat secundum modum suae conditionis: et ideo convenienter divina sapientia homini auxilia salutis confert sub quibusdam corporalibus et sensibilibus signis, quae sacramenta dicuntur. Secunda ratio sumenda est ex statu hominis, qui peccando se subdit per affectum corporalibus rebus. Ibi autem debet medicinale remedium hominibus adhiberi, ubi patitur morbum. Et ideo conveniens fuit ut Deus per quaedam corporalia signa homini spiritualem medicinam adhiberet; nam si spiritualia nuda ei proponerentur, eis animus applicari non posset, corporalibus deditus. Tertia autem ratio sumenda est ex studio actionis humanae, quae praecipue circa corporalia versatur. Ne ergo esset homini durum, si totaliter a corporalibus actibus abstraheretur, proposita sunt ei corporalia exercitia in sacramentis, quibus salubriter exerceatur ad evitanda superstitiosa exercitia, quae consistunt in cultu daemonum, vel qualitercumque noxia, quae consistunt in actibus peccatorum. Sic igitur per sacramentorum institutionem homo convenienter suae naturae eruditur per sensibilia: humiliatur se corporalibus subiectum cognoscens, dum sibi per corporalia sub-

anyagok rendelése az embert természetének megfelelően oktatja; alázatosságra is vezetnek, amennyiben az ember megismerheti, hogy voltaképen az anyagnak van alávetve, mikor anyagi dolgok segítenek rajta; a káros cselekedetektől is óva marad, mikor szentségeken töltheti ki tevékenységi igényét.

III 62, 4. *Vajjon a szentségekben van-e kegyelmet okozó erő.* A negyediknek így fogunk neki. Úgy tetszik, hogy nincs.

1. A kegyelmet okozó erő ugyanis szellemi erő. Ámde anyagban nem lehet szellemi erő, sem mint sajátja — ez ugyanis mivoltából következik és mivoltát nem haladhatja meg; sem pedig mástól nem jöhet, mert abban az esetben úgy van benne mint befogadóban. Tehát semmiképen nem lehet a szentségekben kegyelmet okozó erő...

3. Ha van a szentségekben ilyen erő, csakis Isten teremtő tevékenységétől jöhet. Ámde úgy tetszik, nem illő valami, hogy olyan nemes teremtmény mint a kegyelmet okozó erő nyomban megszűnjön, mihelyt a szentség megszűnik. Tehát úgy tetszik, hogy semmiféle erő nincsen a szentségekben a kegyelem megvalósítására.

De mindennek ellenére jár, amit Szent Ágoston mond (Super Ioann. 80): «Honnan van a vízben az a különös erő, hogy érinti a testet és megtisztítja a lelket?»

Feleletül ezt kell mondani: Akik azon az álláspontón vannak, hogy a szentségek csak valahogyan kíséretkép okozzák a kegyelmet, tagadják, hogy a szentségben van erő, amely közreműködik hatásának létrejöttében; hiszen szerintük a szentséggel lépést tartó isteni erő az, amely eszközli a szentségi hatást. De ha azt valljuk, hogy a szentség a kegyelem eszköz-oka, kell azt is vallani, hogy a szentségben van eszközi erő a szentségi hatás megvalósítására. Ez az erő persze hogy az eszközi erő körében marad; az abszolút és töké-

III 62, 4. Itt a mélyebben járó hívőket érdeklő szakkérdés van tárgyalva. Megértése végett tudni kell, hogy a trentói zsinat jóval Szent Tamás után kötelezően előírta ugyan a tételt, hogy a szentségek a kegyelemnek nem üres jelei (Dogm. II 364 kk. lapok); de nem határozta meg közelebbről működésük módját. Szent Tamás korában két felfogás járta: Az egyik az, amelyet ő kép-

venitur; praeservatur etiam a noxiis actionibus per salubria exercitia sacramentorum.

III 62, 4. *Utrum in sacramentis sit aliqua virtus gratiae causativa.* Ad quartum sic proceditur. Videtur quod in sacramentis non sit aliqua virtus gratiae causativa.

1. Virtus enim gratiae causativa est virtus spiritualis. Sed in corpore non potest esse virtus spiritualis neque ita quod sit propria ei, quia virtus fluit ab essentia rei, et ita non potest eam transcendere; neque ita quod recipiat eam ab alio, quia quod recipitur ab aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo in sacramentis non potest esse aliqua virtus gratiae causativa . . .

3. Praeterea, si talis virtus est in sacramentis, non causatur in eis nisi per creationem a Deo. Sed inconveniens videtur quod tam nobilis cratura statim esse desinat sacramento perfecto. Ergo videtur quod nulla virtus sit in sacramentis ad gratiam causandam.

Sed contra est quod Augustinus dicit Super Joan., tract. 60.: «Unde tanta vis aquae ut corpus tangat et cor abluat?»

Respondeo dicendum, quod illi qui ponunt quod sacramenta non causant gratiam nisi per quamdam concomitantiam, ponunt quod in sacramento non sit aliqua virtus quae operetur ad sacramenti effectum; est tamen virtus divina sacramento coassistens, quae sacramentalem effectum operatur. Sed ponendo quod sacramentum est instrumentalis causa gratiae, necesse est simul ponere quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum. Et haec quidem virtus proportionatur instrumento. Unde comparatur ad virtutem absolutam et perfectam alicuius rei sicut comparatur instrumentum ad agens principale. Instrumentum enim, ut dictum est, non operatur nisi in-

visel és kifejt, hogy a szentségekben van valami természetfölötti erő, mely létesíti eredményüket, a kegyelmet. Ezzel szemben mások azt mondták, hogy a szentségekben ilyen erő nincsen; hanem, ha az Egyház szentséget szolgáltat, Isten megjelen, mintegy kíséri a szentséget (ez a concomitantia), és a maga erejével létesíti a szentségi eredményt; olyanformán, mint Monte Carlo-ban ha a játszó a pénztárnál bemutatja a zsetonokat, a bank aranyban kifizeti, ami rájuk van írva.

letes erőhöz úgy viszonylik mint az eszköz a mesterhez. Az eszköz — ezt kifejtettük (III 62, 1) — csak úgy működhetik, ha mozgatja a mester, aki a maga erejével működik. Ezért a mesteri erő állandó és természetében befejezett, teljes léttel rendelkezik. Ellenben az eszközi erő léte az egyik dologról a másikra megy át és nem teljes; általában a változtatás ilyen nem teljes tett, mely átvándorol a cselekvőről a befogadóra.

Az elsőre ezt kell felelni: a szellemi erő az anyagban csakugyan nem lehet meg mint állandó és teljes erő, amint könnyű azt belátni. De annak nincs akadálya, hogy az anyagban mint eszközben legyen meg; amennyiben t. i. a szellemi erő tudja indítani az anyagot szellemi eredmény megvalósítására. Az emberi beszéd hangjában is van valami szellemi erő az ember szellemének szólítására, már amennyiben van belefektetve szellem. És ilyenformán a szentségekben is van szellemi erő, amennyiben Isten szellemi hatásra rendeli . . .

A harmadikra ezt kell felelni: Az eszközi erőt az eszköz merőben azáltal kapja meg, hogy a mester mozgatása alá kerül; ugyanígy a szentség is szellemi erőt kap azáltal, hogy Krisztus megáldja és a kiszolgáltató alkalmazza a maga rendeltetésére. Ezért mondja Szent Ágoston (Sermo de Epiph.): «Nem kell azon fennakadni, hogy a víznek, ennek az anyagi valónak a lélek megtisztítását tulajdonítjuk. Bizony megtisztítja és átjárja a tudatos lét minden zugát. Mert finom ugyan és simulékony; de Jézus Krisztus áldása még simulékonyabbá teszi, és finom szent erejével az élet titkos gyökereit és a lélek rejtekeit is át- és bejárja».

III 65, 1. *Vajjon hét szentségnek kell-e lenni az Egyházban.* Az elsőnek így fogunk neki. Úgy tetszik, hogy nem.

Szent Tamás a maga felfogásának (amelyet az Irás és a hagyomány ajánl) igazolására a mester- és eszköz-ok különböztetésére támaszkodik. Az eszköz-oknak csak az a szerepe, hogy a mester-ok működését átvigye az anyagra és rendeltetése helyére juttassa; tehát átmeneti és függő. Ezért lehet anyagi eszköz is szellemi erő közvetítője; az emberi szó hanghullámokból áll, mégis értelmet hordoz és kelt.

III 65, 1. Ez a szakasz beszédes példa Szent Tamásnak és általában a középkoriaknak arra a törekvésére, amely párhuzamot keresett a kinyilat-

quantum est motum a principali agente, quod per se operatur; et ideo virtus principalis agentis habet permanens et completum esse in natura; virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex uno in aliud et incompletum; sicut et motus est actus imperfectus ab agente in patiens.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus spiritualis non potest esse in re corporea per modum virtutis permanentis et completae, sicut ratio probat. Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter, inquantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum; sicut et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, inquantum procedit a conceptione mentis. Et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, inquantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut virtus instrumentalis acquiritur instrumento ex hoc ipso quod movetur ab agente principali, ita et sacramentum consequitur spiritualem virtutem ex benedictione Christi et applicatione ministri ad usum sacramenti. Unde Augustinus dicit in quodam Sermone de Epiphania: «Nec mirum quod aquam, hoc est, substantiam corporalem, ad purificandam animam dicimus pervenire. Pervenit plane, et penetrat conscientiae universa latibula; quamvis enim ipsa sit subtilis et tenuis, benedictione tamen Christi facta subtilior, occultas vitae causas ac secreta mentis subtili ore pertransit».

III 65, 1. *Utrum debeant esse septem sacramenta Ecclesiae.* Ad primum sic proceditur. Videtur quod non debeant esse septem sacramenta.

koztatás adottságaiban a testi és lelki élet, a szentségek és erények, a szentségek és a lelki utak, az ó- és újszövetség intézményei között. Ezek a párhuzamok, melyeket a későbbi hittudomány is művelt, sok termékeny szempontot és gondolatot szolgáltatnak, amint tanulságosan látni, ha hozzávetjük, amit Goethe ugyanerről a tárgyról mond (Dichtung und Wahrheit VIII).

Az itt és egyebütt többször szereplő Szent *Dénes* úgy adja magát, mintha Szent Pál kortársa volna, aki látta az Úr szenvedésekor a Nap megfogyatkozását és megrendült, és Szent Pál atheni beszédére megtért (Act. 17).

1. A szentségek ugyanis hatékonyságukat Isten erejéből és Krisztus szenvedéséből kapják. Ám egy az Isten ereje, és egy a Krisztus szenvedése... Ebből következik: csak egy szentségnek kell lenni...

3. A szentségek az egyházi hierarchiához tartoznak, amint nyilvánvaló Dénesből (Eccl. hier. 5. 3). Ám amint ugyanő (u. o.) mondja: három hierarchiai ténykedés van: a tisztítás, a megvilágosítás, a tökéletesítés. Tehát három szentségnek kell lenni.

4. Szent Ágoston azt mondja (Ctra Faust. XIX 13), hogy az újszövetség szentségei számban kisebbek mint az ószövetségéi. Ám az ószövetségben nem volt a bérmálásnak és az utolsókenetnek megfelelő szentség. Tehát ezek az újszövetségben sem lesznek.

5. A paráznaság nem súlyosabb mint a többi bűn, amint kitűnik abból, amit a második részben mondottunk (2II 154, 3). Ámde a többi orvosságául nincs szentség rendelve; tehát a paráznaság orvosságául sem kellett rendelni külön szentséget, a házasságot.

6. Viszont úgy tetszik, hogy hétnél több szentség van. Szentség ugyanis annyi mint szent jel. Ám érzéki jel útján való szentelés sok járja az Egyházban, mint pl. vízszentelés, oltárszentelés stb. Tehát több szentség van mint hét.

7. Szent Viktori Hugó azt mondja (De sacr. XII 10): ószövetségi szentségek voltak a következők: felajánlások, tizedek, áldozatok. Már most az áldozat az Egyházban szentség, t. i. az Eucharisztia; tehát a felajánlásokat és a tizedeket szintén szentségeknek kell tekinteni.

8. A bűnöknek három tartománya van: az eredeti, a halálos és a bocsánatos. Az eredeti bűn ellen van rendelve a keresztség, a halálos ellen a töredelem szentség; ugyanígy kellene lenni egynek a bocsánatos bűn ellen.

Feleletül ezt kell mondani: A szentségeknek mint fent (III 62, 5) mondva volt, az Egyházban kettős rendeltetése van; először is tökéletesítik az embert arra, hogy a keresztény élet szellemében tisztelje az Istent; másodszor hogy orvosság legyenek a bűn okozta gyarlóság ellen. Mindkét szempontból helyes hét szentséget fel-

Ezért nagy becsülete volt, különösen misztikus írásainak a középkorban. Főként az angyaltan kifejlődésére volt nagy hatással, elsősorban az a tanítása,

1. Sacramenta enim efficaciam habent ex virtute divina et ex virtute passionis Christi. Sed una est virtus divina et una Christi passio; . . . Ergo non debuit esse nisi unum sacramentum . . .

3. Praeterea, sacramenta pertinent ad actiones ecclesiasticae hierarchiae, ut per Dionysium patet. Sed sicut ipse dicit, tres sunt actiones hierarchiae, scilicet purgatio, illuminatio et perfectio. Ergo non debent esse nisi tria sacramenta.

4. Praeterea, Augustinus dicit, quod sacramenta novae legis sunt numero pauciora quam sacramenta veteris legis. Sed in veteri lege non erat aliquod sacramentum quod responderet confirmationi et extremae unctioni. Ergo neque haec debent numerari inter sacramenta novae legis.

5. Praeterea, luxuria non est gravius inter caetera peccata, ut patet ex his quae in secunda parte dicta sunt. Sed contra alia peccata non instituitur aliquod sacramentum. Ergo neque contra luxuriam debuit institui sacramentum matrimonii.

6. Sed contra videtur quod sint plura sacramenta. Sacramenta enim dicuntur quasi quaedam sacra signa. Sed multae aliae sanctificationes fiunt in Ecclesia secundum sensibilia signa, sicut aqua benedicta, consecratio altaris et alia huiusmodi. Ergo sunt plura sacramenta quam septem.

7. Praeterea, Hugo de S. Victore dicit lib. I De sacramentis, quod sacramenta veteris legis fuerunt oblationes, decimae et sacrificia. Sed sacrificium Ecclesiae est unum sacramentum, quod dicitur Eucharistia. Ergo etiam oblationes et decimae debent dici sacramenta.

8. Praeterea, tria sunt genera peccatorum, originale, mortale et veniale. Sed contra originale peccatum ordinatur baptismus, contra mortale autem poenitentia. Ergo deberet esse aliud praeter septem, quod ordinetur contra veniale . . .

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, sacramenta Ecclesiae ordinantur ad duo; scilicet ad perficiendum hominem in his quae pertinent ad cultum Dei secundum religionem christianae vitae et etiam in remedium contra defectum peccati.

hogy a legfelsőbb angyali hierarchia csak Istent szemléli, csak a másik kettő érintkezik a teremtményekkel; hasonlóképen az a tanítása a középkori misz-

venni. A szellemi élet ugyanis a testinek példájára alakul, miként a testi dolgok is a szellemiek hasonlóságára alakulnak. A testi élet tekintetében valaki kétféleképp tökéletesedhetik, vagy saját személyére nézve vagy amennyiben közösségben él; hiszen az ember közösségi lény. Az ember magában tekintve kétféle módon tökéletesedik a testi életben: magában véve, midőn életnövelőt vesz fel; és mellesleg midőn elhárítja az élet akadályait, pl. a betegségeket stb.

Magában az élet háromféleképen növekszik: a születésben, mikor egyáltalán kezdi a létet és életet; és ennek szerepét viszi a lelkiéletben a keresztség, amely újjászületés az Apostol szerint (Tit. 3, 5): «A Szentlélek eszközölte újjászületés és megújítás fürdője által». Másodszor gyarapodásban, amely által valaki nagysága és ereje teljére jut; s ennek szerepét viszi a lelki életben a bérmálás, mely által kapjuk erősödésre a Szentlelket; ezért van mondva a már megkeresztelt apostoloknak (Luk. 26, 54): «Ti pedig maradjatok a városban, mígnem felruháztattok erővel a magasságból». Harmadszor táplálkozásban, amely fenntartja az emberben az életet és erőt; és ennek szerepét viszi a lelkiéletben az Eucharisztia; ezért van mondva az Irásban (Ján. 6, 54): «Ha nem eszitek az Emberfiának testét, és nem isszátok az ő vérét, nem leszen élet tibennetek». Ezzel be is érhetné az ember, ha kikezdetlen élete volna. De az ember időnként testi és lelki erőtlenségbe azaz bűnbe esik; ezért szüksége van orvosságra. S ez kettős: gyógyító, mely az egészséget helyreállítja; és ennek szerepét tölti be a töredelem szentsége a zsoltáros szerint (40, 5): «Gyógyítsd meg lelkemet, mert vétkeztem előtted». A másik az erő helyreállítása megfelelő diétával és gyakorlatozással; és ennek szerepét átveszi a lelkiéletben az utolsókenet, amely eltávolítja a bűn maradékait és az embert felkészíti a végső dicsőségre; ezért mondja az apostol (Jak. 5, 15): «És ha bűnökben van, megbocsáttatnak neki». Viszont a közösségre az ember kétféleképen készül fel, vagy úgy, hogy megkapja a közösség felett az uralkodó és a nyilvános ténykedési hatalmat; és ennek szerepét viszi a lelkiéletben az egyházirend az Apostol

tikai teológia egyik alapja lett, hogy a legalsó angyali hierarchia végzi a bűntől való megtisztítást, a középső a megvilágosítást és a legfelső, a közvetlenül és kizárólag istenszemlélő, az Isten közvetlen színelátásában valósuló tökélete-

Utroque autem modo convenienter ponuntur septem sacramenta. Vita enim spiritualis conformitatem aliquam habet ad vitam corporalem, sicut et caetera corporalia conformitatem quamdam spiritualium habent. In vita autem corporali dupliciter aliquis perficitur: uno modo quantum ad personam propriam; alio modo per respectum ad totam communitatem societatis in qua vivit, quia homo naturaliter est animal sociale. Respectu autem sui ipsius perficitur homo in vita corporali dupliciter: uno modo per se, acquirendo scilicet aliquam vitae perfectionem; alio modo per accidens, scilicet removendo impedimenta vitae, puta aegritudines vel aliquid huiusmodi.

Per se autem perficitur corporalis vita tripliciter: primo quidem per generationem, per quam homo incipit esse et vivere; et loco huius in spirituali vita est baptismus, qui est spiritualis regeneratio, secundum illud ad Tit.: Per lavacrum regenerationis etc. Secundo per augmentum, quo aliquis perducitur ad perfectam quantitatem et virtutem; et loco huius in spirituali vita est confirmatio, in qua datur Spiritus sanctus ad robur. Unde dicitur discipulis iam baptizatis Luc. ult.: Sedete in civitate, quoadusque induamini virtute ex alto. Tertio per nutritionem, qua conservatur in homine vita et virtus; et loco huius in vita spirituali est eucharistia. Unde dicitur Ioan.: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis. Et hoc quidem sufficeret homini, si haberet et corporaliter et spiritualiter impassibilem vitam. Sed quia homo incurrit interdum et corporalem infirmitatem et spiritualem scilicet peccatum, ideo necessaria est homini curatio ab infirmitate; quae quidem est duplex; una quidem est sanatio, quae sanitatem restituit, et loco huius in spirituali vita est poenitentia, secundum illud psal. 40: Sana animam meam, quia peccavi tibi; alia autem est restitutio valetudinis pristinae per convenientem diaetam et exercitium, et loco huius in spirituali vita est extrema unctio, quae removet peccatorum reliquias et hominem paratum reddit ad finalem gloriam. Unde dicitur Iacobi 5: Et si

sítést. Most be van bizonyítva, hogy Dénes az 5. század végén Kisázsiában élő monofizita újplatonikus volt; és ezért ál-Dénes-nek, Pseudo-Dionysios-nak nevezik.

(Zsid. 7) ama tanítása szerint, hogy a papok áldozatokat mutatnak be nemcsak magukért, hanem a népért. A második a természetes szaporodást célozza; és erre szolgál a házasság, nemcsak a szellemi hanem a testi életben is, mert a házasság szentség és egyúttal a természet rendelkezése is.

Mindebből látható, hogyan vezethető le a szentségek száma abból is, hogy a bűn hibája ellen vannak rendelve. Mert a keresztség rendelve van a lelki élet hiánya ellen; a bérmálás a lélek erőtlensége ellen, amint az az újszülöttekben található; az Eucharisztia a léleknek vétkező hajlama ellen; a töredelem tettleges vétkei ellen; az utolsókenet a bűn maradékai ellen, melyeket nem törölt el a töredelem akár hanyagságunk akár tudatlanságunk miatt; az egyházirend a közösség szétmállása ellen irányul; a házasság orvosságul szolgál a kívánság ellen és egyúttal a közösségben támadt rések ellen, melyeket a halál üt.

Némelyek pedig a szentségek számát összefüggésbe hozzák az erényekkel, bűnökkel és a bűn következményeivel. A keresztség megfelel a hitnek és az eredeti bűn ellen irányul; a reménynek megfelel az utolsókenet és a bocsánatos bűn ellen irányul; a szeretetnek az Eucharisztia, mely a gonoszság bűnkövetkezménye ellen szolgál; az okosságnak az egyházi rend, mely a tudatlanság ellen irányul; az igazságnak a töredelem, mely a halálos bűn ellen van rendelve; a mérsékletnek a házasság, mely a rendetlen kívánság ellen szól; a lelki erősségnek a bérmálás, mely a gyöngeség ellen van adva.

Az elsőre tehát azt kell felelni, hogy ugyanaz a főcselekvő a különféle eredmények elérésére különféle eszközöket használ, amint a művek jellegének megfelel. Ugyanígy az Isten ereje és Krisztus szenvedése bennünk különféle szentségek mint megannyi eszköz által működik.

A harmadikra ezt kell mondani: A hierarchiában különböztetni kell cselekvőket, befogadókat és cselekményeket. Nos, a cselekvők az Egyház szolgái, akikre vonatkozik az egyházirend szentsége; a befogadók pedig azok, akik szentséghez járulnak; és hogy ilyenek legyenek, arról gondoskodik a házasság. A cselekmények megtisztítás, megvilágosítás és teljesítés. Ám a merő megtisztítás nem lehet újszövetségi szentség, hisz az újszövetség kegyelmet szerez ; hanem

in peccatis sit, dimittentur ei. Perficitur autem homo in ordine ad totam communitatem dupliciter: uno modo per hoc quod accipit potestatem regendi multitudinem et exercendi actus publicos; et loco huius in spirituali vita est sacramentum ordinis, secundum illud Hebr. 7, quod sacerdotes hostias offerunt non solum pro se, sed etiam pro populo. Secundo quantum ad naturalem propagationem: quod fit per matrimonium tam in corporali quam in spirituali vita, eo quod est non solum sacramentum sed naturae officium.

Ex his etiam patet sacramentorum numerus, secundum quod ordinantur contra defectum peccati. Nam baptismus ordinatur contra carentiam vitae spiritualis; confirmatio contra infirmitatem animi, quae in nuper natis invenitur; Eucharistia contra labilitatem animi ad peccandum; poenitentia contra actuale peccatum post baptismum commissum; extrema unctio contra reliquias peccatorum, quae scilicet non sunt sufficienter per poenitentiam sublatae aut ex negligentia aut ex ignorantia; ordo contra dissolutionem multitudinis; matrimonium in remedium contra concupiscentiam personalem et contra defectum multitudinis, qui per mortem accidit.

Quidam vero accipiunt numerum sacramentorum per quamdam adaptionem ad virtutes et ad defectus culparum et poenalitatum, dicentes quod fidei respondet baptismus et ordinatur contra culpam originalem; spei extrema unctio et ordinatur contra culpam venialem; caritati Eucharistia et ordinatur contra poenalitatem malititae; prudentiae ordo et ordinatur contra ignorantiam; iustitiae poenitentia et ordinatur contra peccatum mortale; temperantiae matrimonium et ordinatur contra concupiscentiam; fortitudini confirmatio et ordinatur contra infirmitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod idem agens principale utitur diversis instrumentis ad diversos effectus, secundum congruentiam operum. Et similiter virtus divina et passio Christi operantur in nobis per diversa sacramenta quasi per diversa instrumenta.

Ad tertium dicendum, quod in actionibus hierarchicis considerantur et agentes et recipientes et actiones. Agentes autem sunt ministri Ecclesiae, ad quos pertinet ordinis sacramentum; recipientes autem sunt illi qui ad sacramentum accedunt, qui producuntur per matrimonium; actiones autem sunt purgatio, illumi-

erre vannak rendelve bizonyos szentelmények, amilyenek a hitújoncok oktatása és az exorcizmus. A megtisztítás és megvilágosítás együttesen, amint Dénes mondja (Eccli. hier. 3) a keresztségre tartozik, és a visszaesés miatt másodlagosan a töredelemre és utolsókenetre. A teljesítés pedig — ami illeti a teljességnek mintegy formáját, a bérmálás rendeltetése; ami pedig a végső cél elérését illeti, az Eucharisztiára tartozik.

A negyedikre ezt kell felelni: a bérmálás szentsége adja a Szentlélek teljességét és erejét, az utolsókenet pedig közvetlenül felkészíti az embert az örök dicsőségre. Egyik se jár ki az ószövetségnek. Tehát ezeknek a szentségeknek nem is akadt az ószövetségben megfelelője. Mégis az ószövetségben több volt a szentség az áldozatok és szertartások sokasága miatt.

Az ötödikre azt kell felelni: szükséges volt a testi kívánság ellen külön orvosságot adni szentség útján. Mert az a kívánság sérelmet ejt nemcsak a személyen, hanem a természeten; másodszor pedig olyan heves, hogy a szellemet is elkábítja.

A hatodikra azt kell felelni, hogy a szenteltvíz és más szentelések nem szentségek, nem eszközlik a szentség hatását, t. i. a megszentelő kegyelmet, hanem a szentségek előkészítői vagy azáltal, hogy az akadékot eltávolítják, amint pl. a szenteltvíz a gonoszlelkek cselvetése és a bocsánatos bűnök ellen irányul; vagy pedig arra szolgálnak, hogy a szentség vételére alkalmassá tegyenek; mint pl. az oltárt és adományokat szenteljük az Eucharisztia iránti tiszteletből.

A hetedikre azt kell felelni, hogy az ajándékok és tizedek a természet rendjében is, Mózes törvényében is nemcsak a papok és szegények segítésére voltak rendelve, hanem jelképekül is. Az újszövetségben azonban nem maradtak meg, amennyiben jelképek, és ezért nem is szentségek.

A nyolcadikra ezt kell felelni: A bocsánatos bűn eltörlésére nem szükséges a kegyelem közlése. S mert az újszövetségben minden szentség kegyelmet közöl, ezért itt nincs külön szentség a bocsánatos bűn eltörlésére rendelve; erre elégségesek a szentelmények, pl. a szenteltvíz stb. Némelyek ugyan azt tartják, hogy az utolsókenet a bocsánatos bűn ellen irányul. De ennek a maga helyén (Suppl. 30, 1) a szemébe nézünk.

natio et perfectio. Sed sola purgatio non potest esse sacramentum novae legis, quod gratiam confert, sed pertinet ad quaedam sacramentalia, quae sunt catechismus et exorcismus. Purgatio autem et illuminatio simul secundum Dionysium, cap. 3, Eccles. hierarch., pertinet ad baptismum, et proter recidivum secundario pertinet ad poenitentiam et extremam unctitonem. Perfectio autem quantum ad virtutem quidem, quae est quasi perfectio formalis, pertinet ad confirmationem; quantum autem ad consecutionem finis, pertinet ad eucharistiam.

Ad quartum dicendum, quod in sacramento confirmationis datur plenitudo Spiritus sancti ad robur; in extrema autem unctione praeparatur homo ut recipiat immediate gloriam, quorum neutrum competit veteri Testamento. Et ideo nihil potuit his sacramentis in veteri lege respondere. Nihilominus tamen sacramenta veteris legis plura fuerunt numero, propter diversitatem sacrificiorum et caeremoniarum.

Ad quintum dicendum, quod contra concupiscentiam venereorum oportuit specialiter remedium adhiberi per aliquod sacramentum: primo quidem quia per huiusmodi concupiscentiam non solum vitiatur persona, sed etiam natura; secundo propter vehementiam eius, quae rationem absorbet.

Ad sextum dicendum, quod aqua benedicta et aliae consecrationes non dicuntur sacramenta, quia non perducunt ad sacramenti effectum, qui est gratiae consecutio, sed sunt dispositiones quaedam ad sacramenta vel removendo prohibens, sicut aqua benedicta ordinatur contra insidias daemonum et contra peccata venialia; vel etiam idoneitatem quamdam faciendo ad sacramenti perceptionem sicut consecrantur altare et vasa propter reverentiam eucharistiae.

Ad septimum dicendum, quod oblationes et decimae erant tam in lege naturae quam in lege Moysi ordinatae non solum in subsidium ministrorum et pauperum, sed etiam in figura; et ideo erant sacramenta. Nunc autem non remanserunt, inquantum sunt figuralia; et ideo non sunt sacramenta.

Ad octavum dicendum, quod ad deletionem venialis peccati non requiritur infusio gratiae. Unde cum in quolibet sacramento novae legis gratia infundatur, nullum sacramentum novae legis instituitur directe contra veniale, quod tollitur per quaedam sacra-

III 69, 3. *Vajjon a keresztség eltörli-e a jelen élet bűnkövetkezményeit.* Feleletül ezt kell mondani: A keresztségnek van ereje eltörölni a jelen élet bűn-nyomait; mégsem törli el a jelen életben, hanem azok a keresztség erejében megszűnnek a feltámadásban, midőn ez a halandó test felölti a halhatatlanságot (Kor. I 15, 53). S ez nagyon is észszerű. Először is a keresztség beiktat mint szervet Krisztus testébe, amint fent megmutattuk (III 69, 3; 68, 5). Már most rendjén van, hogy a beiktatott tagoknak az legyen a sorsa, ami a főé. Krisztus a fő azonban létének első pillanatától kezdve teljes volt kegyelemmel és igazsággal, mégis szenvedésre fogékony testet hordozott, mely csak szenvedés és halál után támadott fel dicsőségben. Ezért a megkeresztelt is kegyelmet kap ugyan lelkében, de a test gyarlóságai megmaradnak, hogy Krisztusért tudjon szenvedni; de végül szenvedés nélküli örök életre támad fel . . . Másodszor ez alkalmas a lelki gyakorlásra, hogy t. i. az ember küzdhessen a rendetlen kívánság és egyéb indulatok ellen és így elvehesse a győzelem koszorúját . . . Harmadszor ez azért is helyénvaló volt, hogy az emberek kizárólag az örök élet dicsősége végett keresztelkedjenek, nem pedig a jelen életben élvezett szenvedhetetlenségért . . .

III 76, 4. *Vajjon Krisztus egész kiterjedettségével van-e jelen az Oltáriszentségben.* Azt kell felelni: Amint mondottuk (III 76, 1), kétféleképen lehet valami Krisztusból jelen ebben a szentségben: vagy a szentség erejében vagy az eucharisztiai valóság kíséreteképen. Nos, Krisztus kiterjedtsége a szentség erejénél fogva nincs jelen ebben a szentségben. A szentség erejénél fogva ugyanis az van jelen, amire az átváltozás egyenest irányul. Ám az átváltozás egyenest a

III 69, 3. Ebben a szakaszban meg van adva a felelet arra a ma sokat szellőztetett kérdésre is, hogy megváltoztatja-e a keresztség valakinek testi adottságait, amiket örökölt, akár mint fajiságot is; pl. a néger megszűnik-e néger lenni a keresztség által. De ezzel sok más jelentős kérdés is függ össze (l. Titkok tudománya 97 kk.).

III 76, 4. Szent Tamás a hittitkokat, amennyire lehet, át akarja hatolni az ésszel is. Hitünk arra tanít, hogy Krisztus valósággal jelen van átváltoztatás útján az Oltáriszentségben. Ő tovább kutat: jelen vannak-e méretei is. Azt feleli, hogy igen; de nem elsődlegesen az átváltozás erejéné l

mentalia, puta per aquam benedictam et alia huiusmodi. Quidam tamen dicunt extremam unctionem conra veniale peccatum ordinari. Sed de hoc suo loco dicetur.

III 69, 3. *Utrum per baptismum debeant auferri poenalitates praesentis vitae.* Respondeo dicendum, quod baptismus habet virtutem auferendi poenalitates praesentis vitae; non tamen eas aufert in praesenti vita, sed eius virtute auferentur a iustis in resurrectione, quando mortale hoc induet immortalitatem, ut dicitur I Cor. 15. Et hoc rationabiliter: primo quidem quia per baptismum homo incoporatur Christo et efficitur membrum eius, ut supra dictum est. Et ideo conveniens est ut id agatur in membro incorporato quod est actum in capite. Christus autem a principio suae conceptionis fuit plenus gratia et veritate, habuit tamen corpus passibile, quod post passionem et mortem est ad vitam gloriosam resuscitatum. Unde et christianus in baptismo gratiam consequitur quantum ad animam; habet tamen corpus passibile, in quo pro Christo possit pati; sed tandem resuscitabitur ad impassibilem vitam . . . Secundo hoc est conveniens propter spirituale exercitium, ut videlicet contra concupiscentiam et alias passibilitates pugnans homo, victoriae coronam acciperet . . . Tertio hoc fuit conveniens, ne homines ad baptismum accederent propter impassibilitatem praesentis vitae et non propter gloriam vitae aeternae . . .

III 76, 4. *Utrum tota quantitas dimensiva corporis Christi sit in hoc sacramento.* Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est dupliciter aliquid Christi est in hoc sacramento: uno modo ex vi sacramenti, alio modo ex reali concomitantia. Ex vi quidem sacramenti quantitas dimensiva corporis Christi non est in hoc sacramento; ex vi enim sacramenti est in hoc sacramento illud in quod directe conversio terminatur. Conversio autem quae fit in hoc sacramento, directe terminatur ad substantiam corporis Christi, non autem ad dimensiones eius; quod patet ex hoc quod quantitas

fogva, mert így csak az van jelen, amit az átváltozó szavak közvetlenül kifejeznek: ez az én testem, vérem. De, ami elválhatatlanul hozzátartozik Krisztushoz: istensége, lelke, tehát méretei is kíséretképen (per concomitan-

Krisztus testére irányul, nem a méreteire. Ez kitűnik abból is, hogy az átváltozás után a kenyér méretei megmaradnak, és csak a szubstanciája változik át. De minthogy Krisztus teste nem választható el a méretektől és más járulékoktól, ezért ebben a szentségben kísérletképen valósággal jelen vannak a méretei és minden járuléka.

tiam) vannak jelen. Ebből következik, hogy ugyanezen a módon is vannak jelen. Krisztusnak csak a szubstanciája, mintegy létmagja van jelen, és ugyan-

A pogányok elleni Foglalatból (Summa contra gentiles).

Ctra gent. I 2. *Mi a szerző szándéka ezzel a művével?* Az összes emberi törekvések között a pálmát tartja a bölcseségre való törekvés, amennyiben a legtökéletesebb, legnemesebb, leghasznosabb, legkellemesebb. A legtökéletesebb, mert amennyire az ember nekiáll a bölcseségnek, annyiban részese az igazi boldogságnak . . . A legnemesebb, legfölségesebb, mert általa válik az ember leginkább Istenhez hasonlóvá, aki mindent bölcseséggel alkotott (Zsolt. 103, 24). Minthogy pedig a szeretet alapja a hasonlóság, a bölcseség művelése különösen alkalmas arra, hogy megszerezze Isten barátságát . . . A leghasznosabb, mert a halhatatlanság országába visz. A legkellemesebb, mert (Bölcs. 8, 16): «Nincs keserűség az ő társaságában és nem unalmas a vele való együttélés, hanem vígság és öröm».

Tehát vállalom a bölcseség tisztét, és jóllehet erőim roskatagok, bízom az Isten irgalmában, és feltett szándékom tehetségem szerint igazolni a katolikus igazságot az ellenkező tévedésekkel szemben. Igen ám, de ezek ellen a tévedések ellen állást foglalni nagyon nehéz két okból. Először is nem annyira ismeretesek előttünk az egyesek istentelen mondásai, hogy ellenük érvekkel felvonulhassunk. A régi doktorok a pogányok tévedései ellen ugyanígy jártak ugyan el. De tudhatták álláspontjukat; részint mert valaha ők is pogányok voltak vagy legalább pogányok között éltek és műveltségükben nőttek fel. Másodszor különös nehézség az is, hogy némelyikük, mint pl. a mohamedánok és pogányok nem fogadják el a Szentírás tekintélyét, tehát nem is cáfolhatjuk meg őket vele; nem vagyunk

Ctra gent. I 2, I 5. Itt Szent Tamás igen világos gondolatokban szabatosan kitűzi célját: hogyan akarja a hitigazságokat a pogányoknak, különösen a szerecseneknek és móroknak előadni. Arra nem vállalkozik, hogy

Ctra gent. I 2. *Quae sit in hoc opere auctoris intentio.* Inter omnia hominum studia sapientiae studium est perfectius, sublimius, utilius et iucundius. Perfectius quidem, quia inquantum homo sapientiae studium dat, intantum verae beatitudinis iam aliquam partem habet . . . Sublimius autem est quia per ipsum homo praecipue ad divinam similitudinem accedit, quae omnia in sapientia fecit; unde, quia similitudo causa est dilectionis, sapientiae studium praecipue Deo per amicitiam coniungit . . . Utilius autem est quia per ipsam sapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur. Iucundius autem est quia non habet amaritudinem conversatio illius nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium, Sap. 8.

Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios. Contra singulorum autem errores difficile est procedere propter duo. Primo, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega ut ex his quae dicunt, possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum gentilium, quorum positiones scire poterant quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi. Secundo, quia quidam eorum, ut mahumetistae et pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra Iudeaos disputare possumus per Vetus Testamentum, contra haereticos per

a hitigazságokat bizonyítsa, hanem csak arra, hogy a hitkötelezettséget és a hívés észszerűségét bizonyítsa. Igy sikerült rövid helyen annyi gondolatot összesűrítenie.

úgy mint a zsidókkal, akikkel tudunk vitatkozni az ószövetség alapján, és az eretnekekkel, akikkel szemben az újszövetségre hivatkozhatunk. Tehát arra vagyunk utalva, hogy a természeti józan észre hivatkozzunk. Ezt mindnyájan kényszerülnek elfogadni. De épen az isteni dolgokkal szemben ez vakoskodó. Eljárásunk az lesz, hogy egy-egy igazság tárgyalása alkalmával megmutatjuk, milyen tévedéseket zár ki és hogyan van összhangban a keresztény hit bizonyítható igazával.

Ctra gent. I 5. *Aminek az ész nem tud a végére járni, azt helyes hivés végett előterjeszteni.* Némelyek esetleg úgy látják, hogy nem kell az embereknek hivés végett előterjeszteni azt, aminek az ész nem tud a végére járni; hisz az isteni gondviselés minden valóról természetének megfelelő módon gondoskodik. Tehát igazolnunk kell, hogy igen is szükséges Isten részéről az embereknek hivés végett előterjeszteni olyat is, ami meghaladja eszüket. Senkit sem visz ugyanis a vágya és törekvése olyanra, amit eleve nem tud. Mivel pedig az ember magasabbra van hivatva az isteni gondviseléstől, mint amennyire gyarlósága ebben az életben rátalál, amint a következőkben (III) tüzetesen megvizsgáljuk, ezért eszünknek magasabbat kellett megmutatni, mint a jelen állapotában meg tud látni, hogy ebből megtanulja kívánságát és törekvését olyan valamire irányítani, ami jelen állapotát mindenestül meghaladja. S ezt teszi főként a kereszténység, amely páratlan módon szellemi és örök javakat kínál fel, amiért is igen sok olyat tartalmaz, ami meghaladja az ember érzéki világát. Ellenben az ószövetség időleges javakat helyez kilátásba, s ezért aránylag kevés olyat tartalmaz, ami az emberi ész rendes kutatási területét meghaladja. Ebből a szempontból is a bölcselőknek gondjuk volt arra, hogy az embereket az érzéki gyönyöröktől arra tereljék, ami tisztesebb. Megmutatták, hogy van más jó, az érzékinél különb, ami sokkal édesebb gyönyört nyujt azoknak, akik az összes erényekre törekszenek.

Ezt az igazságot azért is kell az emberek elé terjeszteni, hogy helyesebb Isten-ismeretük legyen. Akkor ismerjük meg ugyanis igazán az Istent, mikor hitünkkel valljuk, hogy meghaladja mindazt, amit az emberi ész elgondolhat. Megmutattuk ugyanis (I 3), hogy az isteni valóság meghaladja az ember természeti megismerését.

Novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur. Quae tamen in rebus divinis deficiens est. Simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus qui errores per eam excludantur; et quomodo demonstrativa veritas fidei christianae religionis concordet.

Ctra gent. I 5. *Quod ea quae ratione investigari non possunt, convenienter fide tenenda hominibus proponuntur.* Videtur autem quibusdam fortasse non debere homini ad credendum proponi illa quae ratio investigare non sufficit; cum divina sapientia unicuique secundum modum suae naturae provideat. Et ideo demonstrandum est quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa quae rationem excedunt. Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit nisi sit ei praecognitum. Quia ergo ad altius bonum quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in sequentibus investigabitur, oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare et studio tendere in aliquid quod totum statum praesentis vitae excedit. Et hoc praecipue christianae religioni competit, quae singulariter bona spiritualia et aeterna promittit, unde et in ea plurima humanum sensum excèdentia proponuntur; Lex autem Vetus, quae temporalia promissa habebat, pauca proposuit quae humanae rationis inquisitionem excederent. Secundum etiam hunc modum philosophis cura fuit, ad hoc ut homines a sensibilium delectationibus ad honestatem perducerent, ostendere esse alia bona his sensibilibus potiora, quorum gustu multo suavius qui vacant activis vel contemplativis virtutibus delectantur.

Est etiam necessarium huiusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi ad Dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim solum Deum vere cognoscimus, quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est, eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit, ut supra ostensum est. Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio quod Deus sit aliquid supra id quod cogitare potest. Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet praesumptionis repressio, quae est

Ha tehát az ember elé terjesztünk olyan igazságokat, amelyek elméjét meghaladják, megerősödik abban a gondolatában, hogy Isten olyan valaki, aki elméjét meghaladja. Más haszon is származik ebből ; t. i. a kevélységnek, a tévedések ez anyjának visszaszorítása. Akadnak ugyanis, kik olyan nagyra vannak tehetségükkel, hogy önhittségükben az egész mindenséget fel akarják érteni ésszel; meg vannak győződve, hogy mind igaz, amit ötlintenek, és mind téves, ami nem fér a fejükbe. Hogy a lélek ettől a rátartiságtól megszabaduljon és az igazság szerény kutatására térjen, kellett Istennek némely olyan dolgokat eléje adni, amelyek mindenestül meghaladják elméjét.

Amit Aristoteles mond (Eth. X 7, 8), ebből más hasznosság is következik. Valami Simonides ugyanis azt bizonygatta, hogy jó az embernek hagyni az Isten vizsgálatát, és okosabb, ha kutatásával az emberi dolgok felé fordul; hogy hát «jól áll az embernek, ha emberi dolgokon, a halandónak, ha halandó dolgokon jártatja az eszét». Akkor Aristoteles szembehelyezkedett vele és azt mondta: «Az embernek tehetsége szerint a halhatatlan és isteni dolgok felé kell fordulnia». Hozzáteszi (De an. I 5): «Kevés az, amit a magasabbrendű valókról megtudhatunk; de ez a kevés többet ér mint az alacsonyabb valókról szerzett minden tudományunk». Hasonlóképen másutt (De caelo II 12, 1): «Midőn az égitestek felől támadt kérdéseket csak némileg is és csak valószínűséggel is sikerül megoldanunk, mégis a kérdéstevőben igen nagy öröm támad». Következik, hogy a legnemesebb dolgokról való akármilyen tökéletlen ismeret is a léleknek nagy tökéletessége. Ha tehát az ész nem is tudja teljesen felfogni, ami felette van, mégis sokat jelent neki, ha legalább valamikép megragadja a hitével. Ezért mondja Sir. (3, 25): «Sok olyan jelentetett ki neked, ami meghaladja az ember értelmét» és Kor. I. (2, 10. 11): «Isten dolgait nem ismeri senki, csak Isten lelke; nekünk azonban kijelentette Isten az ő lelke által».

Ctra gent. III 63. *A másvilági boldogság hogyan elégíti ki az ember minden vágyát?* Az előzőkből nyilván következik, hogy az örök boldogságban, mely Isten színről-színre való látásából fakad, minden

Ctra gent. III 63. Ez a szakasz az előbb ismertetett részeket mesterien összefoglalja és viszont tőlük kapja világosságát; ezek: végcél, jó, erény, szemlélődő, természet igényei.

mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes, ut totam rerum naturam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac praesumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quaedam divinitus quae omnino intellectum eius excederent.

Apparet etiam alia utilitas ex dictis Philosophi in X Ethicor. Cum enim Simonides quidam homini praetermittandam divinam cognitionem persuaderet et humanis rebus ingenium applicandum, oportere inquiens humana sapere hominem et mortalia mortalem, contra eum Philosophus dicit quod homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest. Unde in XI de Animal. dicit quod, quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, tamen illud modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. Dicit etiam in II Cael. et Mund. quod cum de corporibus caelestibus quaestiones possint solvi parva et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium eius. Ex quibus omnibus apparet quod de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert. Et ideo, quamvis ea quae supra rationem sunt ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur, si saltem ea qualitercumque teneat fide. Et ideo dicitur Eccli. 3: Plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi. Et I Cor.: Quae sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei; nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum.

III 63. *Qualiter in illa ultima felicitate omne desiderium hominis completur.* Ex praemissis autem evidenter apparet quod in illa felicitate quae provenit ex visione divina, omne desiderium humanum impletur, secundum illud Psalmi: Qui replet in bonis desiderium tuum; et omne humanum studium ibi suam consummationem accipit. Quod quidem patet discurrenti per singula.

Est enim quoddam desiderium hominis inquantum intellectua-

A szövegben idézett *Boethius* a Rómában uralkodó Theodorik gót király minisztere, kit zsarnok ura börtönbe vetett, majd 524-ben kivégezte-

emberi vágy kielégül a zsoltáros ama szava szerint (102, 5): «Kielégíti javaival kívánságaidat», és minden emberi törekvés ott teljesedésébe torkol. Ez kitűnik, ha az egyes mozzanatokat szemügyre vesszük.

Minthogy az ember eszes lény, beléje van oltva *az igazság megismerésének vágya;* ennek útján járnak, akik szemlélődő életre adták magukat. S ez nyilván teljesül a boldogító istenlátásban, mikor az ember színről-színre látja az összes igazságokat és mindent megtud, amit az ész tudni akart, amint kitűnik a fent mondottakból (III 59). Az embernek mint eszes lénynek az az igénye is van, hogy *rendelkezzék* az alattavalókkal. Ennek az igénynek útját járják, akik a cselekvő polgári életre vállalkoztak. Ez a vágy is voltaképen arra sarkall, hogy az egész életet az ész szerint rendezzük be. Ez t. i. akkor valósul, ha az erény szerint élünk; hisz minden erény arra tör, hogy a megfelelő jót, a célt valósítsa; pl. a bátor bátran akar cselekedni. Már most ez a vágy ott mindenestül teljesül. Az elmét ugyanis az isteni világosság át meg átjárja; ezért mindig ereje teljében van és nem fog a helyes úttól lehanyatlani. Ezen kívül a polgári élettel járnak bizonyos javak, melyekre az embernek szüksége van a polgári tevékenységekben. Ilyen a *tisztelet* magasabb foka; akik ezt rendetlenül kívánják, kevélyek és nagyralátók. Ám az istenlátás által az emberek a tisztelet tetőfokára emelkednek; hisz valamikép Istennel válnak eggyé, amint fent megmutattuk (III 51). Amint Isten a századok királyának van mondva (Tim. I 1, 17), úgy a vele egyesült üdvözültek királyoknak: «Krisztussal uralkodnak majd» (Ap. 20, 6). Más vágy is velejár a tevékeny élettel; t. i. a jó *hírnév*, melynek rendetlen megkívánása miatt az embereket hívságos dicsőségre vágyóknak mondjuk. Az üdvözültek a mennyei boldogság által híresekké válnak — nem az emberek véleménye szerint, mely csalódhatik és megtéveszthet, hanem az Isten és a mennyei üdvözültek tiszta igazság-ismerésének fényében. Ezért a Szentírás azt a boldogságot igen gyakran dicsőségnek mondja (Zsolt. 149, 5). Uralkodik a tevékeny életben más vágy is: *a gazdagság* után. Ennek rendetlen megkívánása és szeretése teszi az embereket szűzmarkúakká és igazságtalanokká. Az üdvözültek a másvilági boldogságban az összes javak teljességét találják, mert

tett. A börtönben írta híres művét: De consolatione philosophiae, a bölcselet vigasztalása. Ez próza és versek váltakozása, sok későbbi műnek (többek között

lis est, de cognitione veritatis; quod quidem desiderium homines prosequuntur per studium contemplativae vitae. Et hoc quidem manifeste in illa visione consummabitur, quando per visionem Primae Veritatis omnia quae intellectus naturaliter scire desiderat ei innotescent, ut ex supra dictis apparet. Est etiam quoddam hominis desiderium secundum quod habet rationem, qua inferiora disponere potest; quod prosequuntur homines per studium activae et civilis vitae. Quod quidem desiderium principaliter ad hoc est, ut tota hominis vita secundum rationem disponatur, quod est vivere secundum virtutem; cuiuslibet enim virtuosi finis in operando est propriae virtutis bonum, sicut fortis ut fortiter agat. Hoc autem desiderium tunc omnino complebitur: quia ratio in summo vigore erit divino lumine illustrata, ne a recto deficere possit. Consequuntur etiam civilem vitam quaedam bona quibus homo indiget ad civiles operationes, sicut honoris sublimitas, quam homines inordinate appetentes superbi et ambitiosi fiunt. Ad summam autem honoris altitudinem per illam visionem homines sublimantur, inquantum Deo quodam modo uniuntur, ut supra ostensum est. Et propter hoc, sicut ipse Deus rex saeculorum est, ita et beati ei coniuncti reges dicuntur: Regnabunt cum Christo. Consequitur etiam civilem vitam aliud appetibile, quod est famae celebritas, per cuius inordinatum appetitum homines inanis gloriae cupidi dicuntur. Beati autem per illam visionem redduntur celebres, non secundum hominum qui et decipi et decipere possunt opinionem, sed secundum verissimam cognitionem et Dei et omnium beatorum. Et ideo illa beatitudo in Sacra Scriptura frequentissime gloria nominatur, sicut in Psalmo dicitur: Exultabunt sancti in gloria. Est etiam et aliud in civili vita appetibile, scilicet divitiae, per cuius inordinatum appetitum et amorem homines illiberales et iniusti fiunt. In illa autem beatitudine est bonorum omnium sufficientia, inquantum beati perfruuntur illo qui comprehendit omnium bonorum perfectionem. Propter quod dicitur Sap.: Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa. Unde et in Psalmo dicitur: Gloria et divitiae in domo eius.

Dante Convivio-jának is) mintája. Platont és Aristotelest iparkodott összeegyeztetni és ezek bölcseletében a kezdődő középkornak legfőbb mestere lett.

élvezik Azt, aki minden jó foglalata; amint a Bölcseség (7, 11) mondja: «Minden jó vele együtt jött hozzám». Ezért ezt a boldogságot az Irás akárhányszor dicsőségnek mondja: «Dicsőség és gazdagság van az ő házában» (Zsolt. 149, 5).

Van aztán egy vágy, mely minden érzéklő valóban dolgozik: a *gyönyörök* élvezete. Ezért élnek az emberek kikapós életet és telhetetlenségükben tartózkodás nélküliek. A mennyei boldogságban a legteljesebb gyönyör uralkodik; annyival különb az érzéki gyönyörnél, mely mégis az állatokkal közös, amennyivel az ész különb az érzékeknél. Az a jó, amelyben ott gyönyörködünk, nagyobb minden érzéki jónál, bensőségesebb és állandóan gyönyörködtető. Ez a gyönyör sokkal magasabb fokban mentes minden szomorító, állandó gondot okozó és alkalmatlankodó mellékkörülménytől. Ezért mondja róla a zsoltáros (35, 9): «Házad dús javaitól megrészegülnek, gyönyörűséged patakjával itatod őket».

Végre van egy a természetben meggyökerezett, minden valóban megtalálható vágy: minden való kívánja *fennmaradását*, amennyire csak lehetséges; ez a vágy teszi félénkekké és dologkerülőkké az embereket, ha nem tartanak mértéket benne. Ez a vágy akkor igazán teljes, mikor az üdvözültek a teljes mindigvalóságot érik el és minden gondtól mentesülnek az Irás (Iz. 49, 10 és Ap. 7, 16) szerint: «Nem éheznek és nem szomjaznak többé, és nem éri őket a nap».

Ebből látnivaló, hogy Isten látása az eszes lények számára adja az igazi boldogságot, amelyben minden vágy elcsitul és minden jó bőségesen árad — ezt kívánja Aristoteles a boldogsághoz (Eth. X. 7, 3). Ezért mondja Boethius (De vera phil. III. prosa 2), hogy «a boldogság az az állapot, amely minden jónak halmozásával teljes». Ezzel a végső és tiszta boldogsággal ebben az életben semmi sem annyira rokon, mint azok élete, akik a földi élet lehetősége szerint szemlélik az igazságot. Ezért a bölcselők, kiknek természetesen nem volt tudomásuk a másvilági boldogságról, a földi életben lehetséges szemlélődésben keresték az ember végső boldogságát. S ezért az életmódok között az Irás leginkább a szemlélődő életet ajánlja, mikor maga az Úr mondja (Luk. 10, 12): «Mária a jobbik részt választotta», t. i. az igazság szemléletét, «mely el nem vétetik tőle». Az igazság szemlélete ugyanis kezdődik ebben az életben, kikötőbe jut a másikban. Azonban a tevékeny élet a földi létnek határait nem lépi át.

Est etiam tertium hominis desiderium, quod est sibi et aliis animalibus commune, ut delectationibus perfruatur, quod homines maxime prosequuntur secundum vitam voluptuosam; et per eius immoderantiam homines et intemperati et incontinentes fiunt. In illa vero felicitate est delectatio perfectissima; tanto quidem perfectior ea quae secundum sensus est, qua etiam bruta animalia perfrui possunt, quanto intellectus est altior sensu; quanto etiam illud bonum in quo delectabimur, maius est omni sensibili bono et magis intimum et magis continue delectans; quanto etiam illa delectatio est magis pura ab omni permixtione contristantis aut sollicitudinis alicuius molestantis; de qua dicitur in Psalmo: Inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos.

Est etiam naturale desiderium omnibus rebus commune per quod conservationem sui desiderant, secundum quod possibile est, per cuius immoderantiam homines timidi redduntur et nimis a laboribus sibi parcentes. Quod quidem desiderium tunc omnino complebitur, quando beati perfectam sempiternitatem consequentur ab omni nocumento securi secundum illud Isaiae et Apoc.: Non esurient neque sitient amplius, neque cadet super illos sol neque ullus aestus.

Sic igitur patet quod per visionem divinam consequuntur intellectuales substantiae veram felicitatem, in qua omnino desideria quietantur et in qua est plena sufficientia omnium bonorum, quae secundum Aristotelem ad felicitatem requiritur. Unde et Boethius dicit quod beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. Huius autem ultimae et perfectae felicitatis in hac vita nihil est adeo simile sicut vita contemplantium veritatem, secundum quod est possibile in hac vita. Et ideo philosophi, qui de illa felicitate ultima plenam notitiam habere non potuerunt, in contemplatione quae est possibilis in hac vita, ultimam felicitatem hominis posuerunt. Propter hoc etiam inter alias vitas in Sciptura divina magis contemplativa commendatur dicente Domino: Maria optimam partem elegit, scilicet contemplationem veritatis, quae non auferetur ab ea. Incipit enim contemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummatur; activa vero et civilis vita huius vitae terminos non transcendit.

A megvitatásokból.

De veritate I 1. *Mi az igazság?* Valamint a bizonyításnál olyan elvekre kell visszanyulni, melyek magukban világosak, épen úgy vagyunk akkor is, mikor a dolgok miségét keressük. Különben mindkét föladat a végtelenbe vész, és nyomban elenyészik a tudomány és a dolgok megismerése.

Amit az értelem mint önmagában ismeretest elsőnek fog föl, és amibe beletorkollik minden fogalom, az *a lét*, mint Avicenna mondja Metafizikája elején (I 9). Következésképp az értelemnek minden egyéb fogalma a lét fogalmához való hozzáadás által adódik. Ámde a léthez mi sem adható hozzá, mint valami kívüle álló létmozzanat, olyképen mint a nemhez járul a fajalkotó különbség vagy a magánvalóhoz a járulék. Hiszen minden létmozzanat szükségképen lét; ebből is bizonyítja Aristoteles (Metaph. III), hogy a lét nem alkothat nemet. Hanem igenis abban az értelemben lehet szó *a léthez való hozzáadásokról*, hogy bennük kifejezésre jut a létnek olyan módja, melyet a létnek neve magában nem fejez ki.

Történhetik ez kétféleképen. Egyszer úgy, hogy a hozzáadás által kifejezett létmód *bizonyos valóknak sajátos módja*. Vannak ugyanis a létiségnek különféle fokai, a létnek megannyi módja, melyek adják a dolgok különféle nemeit. Pl. a magánvaló nem ád a léthez hozzá semmi fajalkotó különbséget, mely a léten kívül álló létmozzanatot jelentene; hanem a magánvaló neve a létiségnek egy sajátos módját jelenti, azt, hogy magában-való; és így van ez a többi

Quaest. disp. de verit. I 1. Ez a szakasz Szent Tamásnak alapvető metafizikai felfogását tartalmazza. Az első fogalom, amelyhez minden egyébnek igazodni kell, a lét fogalma. A létnél egyetemesebb, nagyobb körű fogalom nincs. Ha bármilyen megszorító hozzáadással akarnók a lét fogalmát szűkíteni, ez a hozzáadás is csak lét volna. Tehát a lét eszméje mint olyan nem szűkíthető; de mégis ebből a legáltalánosabb eszméből ki lehet emelni

Quaestio disputata de veritate I 1. *Quid sit veritas.* Respondeo dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur; et sic periret omnino scientia et cognitio rerum.

Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avivcenna dicit in principio Metaphysicae suae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura per modum quo differentia additur generi vel accidens subiecto; quia quaelibet natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philosophus in III Metaphys. quod ens non potest esse genus; sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur.

Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi; et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera; substantia enim non addit supra ens aliquam differentiam, quae significet aliquam naturam superadditam enti; sed nomine substantiae exprimitur quidam specialis modus essendi scilicet per se ens; et ita et in aliis generibus. Alio modo ita quod modus expressus sit modus generali-

bizonyos meghatározottságokat, létmódokat: dolog, egy, valami, igaz, jó. Ezek az eszmék époly tág területre vonatkoznak mint a lét; vagyis ami lét, egyúttal dolog, egy, valami, igaz, jó. Tehát átlépik a lét nemeit, amilyen pl. élő, élettelen, ember, oktalan állat; sőt a legátfogóbb nemeket, a kategóriákat is, amilyenek magánvaló, mennyiség, minőség stb. Ezért transcendentalia (transcendere = átlépni).

kategóriánál is. Másodszor úgy, hogy a kifejezett létmód *közösen illet minden létet*; és itt ismét kétféle esettel lehet dolgunk, amennyiben illet minden létet *magában tekintve*, és amennyiben illet minden létet *máshoz mért viszonyában*.

Az első esetben a minden létet megillető létmód vagy állít vagy tagad valamit a létet illetőleg. Nincs azonban semmi, amit minden létről föltétlenül lehetne állítani, csak a maga lényege, melynélfogva létnek mondjuk. Ezen a címen kapja a *dolog*(res) nevet, mely a léttől Avicenna (Metaph. eleje) szerint abban különbözik, hogy a lét csak annyit mond, hogy «van», míg a dolog előtérbe állítja azt, «ami» van, tehát a létnek mivoltát vagyis lényegét. A tagadás pedig, mely föltétlenül illet minden létet, az osztatlanság. S ezt fejezzük ki ezzel a névvel *egy*; az egy ugyanis semmi más, mint az osztatlan lét.

A második esetben, mikor t. i. olyan létmódról van szó, mely a létet máshoz mért viszonyában illeti, megint két lehetőség áll elő. Egyik a *különbözés*, és erre vonatkozik ez a kifejezés: *valami*; ez ugyanis mintegy annyit mond, mint másmi. Igy az *egy* kijár a létnek, amennyiben magában osztatlan, a *valami*, amennyiben mástól elkülönített. Másik az *egyezés*. Erről azonban csak akkor lehet szó, ha olyasmihez mérjük a létet, ami természeténél fogva egyezésbe hozható minden valóval. Ez pedig az emberi lélek, mely Aristoteles szerint (De anima III) valamikép felölel mindent. Van pedig a lélekben ismerő és kívánó tehetség. A létnek a kívánással való egyezését kifejezi ez a név: *jó*; mint az Etika elején olvassuk: «Jó az, amit mindenek kívánnak». A létnek az értelemmel való egyezését mondjuk *igaznak*. A *megismerés* pedig abban áll, hogy a megismerő alany a megismert tárgyhoz hasonul, úgy hogy az a hasonulás a megismerés oka; így pl. a szem azáltal látja a színt, hogy a szín képe módosítólag hat reá. Tehát a létnek az értelemhez mért vonatkozásában az első mozzanat a megegyezés, hogy t. i. a lét megfelel az értelem-

Ezeket Szent Tamás itt mesterileg vezeti le (a fordítás itt szándékosan egyúttal magyarázat; jóval többet emel ki mint az eredeti); mégpedig azért, hogy az igazság meghatározásához jusson: az igazság maga a lét, de az értelemhez való viszonyításban. Akkor igaz valami, ha róla eszménk megegyez a valósággal, vagyis úgy gondolunk el valamit, amint van; pl. azt gondoljuk,

ter consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest; uno modo secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud.

Si primo modo, hoc dicitur, quia exprimit in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphys., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis. Negatio autem, quae est consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum; nihil enim est aliud unum quam ens indivisum.

Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid; dicitur enim aliquid quasi aliud quid, unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quiden non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in III de Anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio Ethic. dicitur: Bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam; ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis, sicut visus per hoc quod disponitur per speciem coloris, cognoscit colorem. Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat quae qui-

hogy a kör kerülete 3·14-szer olyan hosszú mint az átmérője, a Holdon nincs élet stb. Az igazság annak rendje és módja szerint, formálisan az ismerésnek a valósághoz mért hozzáigazítottságában (helyességében, amint Szent Anzelm mondja) van. Gyökere megvan a létben. Hisz akkor igaz a megismerésünk, ha úgy ismerünk meg valamit, amint van. Gyümölcsszerűen a jelentésben van, ha t. i. úgy tár fel valamit a jelentés (a beszéd is), amint van.

nek, amit így szoktunk mondani: a tárgynak és az értelemnek egybevágósága; és ez adja az igaznak formális fogalmát. S ez az, amivel az *igaz* többet mond mint a *lét:* a megegyezés, a tárgynak és az értelemnek egybevágósága, amely megegyezésnek, mint mondva volt, nyomában jár a tárgy ismerete. E szerint tehát a tárgy léte megelőzi az igazság fogalmát; ellenben a megismerés bizonyos értelemben az igazság folyománya.

Ebből érthető, hogy az igazságnak és *az igaznak három meghatározásával* találkozunk. Az egyik azt tekinti, ami az igazság fogalmát megelőzi, és alapul szolgál az igaznak; ilyen az Ágoston-féle meghatározás (Solil. 5): «Igaz az, ami van . . .» A másik meghatározás azt nézi, ami az igaznak formális fogalmát teszi; és így mondja Isaac: «Az igazság a tárgynak és az értelemnek egybevágósága». És Szent Anzelm (De veritate 12): Az igazság a kizárólag ésszel fölfogható helyesség. Ezzel bizonyos megegyezést akarunk mondani, amelynek alapján megállapítjuk, hogy ami van, az van, ami nincs, az nincs (Ar. Metaph. IV 3). Végül a meghatározásnak harmadik módja az, mely az igazat következményeiben mutatja be; így határozza meg Hilarius: az igaz a lét jelzése és kijelentése, és mondja Ágoston (De vera rel. 36): «Az igazság az, ami föltárja a valót»; és ugyanott (31): «Az igazság az a mérték, mely szerint a véges dolgokról ítélünk».

Quaest. disp. de verit. XI 1 (a tanító). *Vajjon az ember megérdemli-e a tanító nevét és képes-e mást tanítani, vagy csak Isten képes erre.* Úgy tetszik, hogy egyedül Isten tanításának van helye és egyedül őt illeti a tanító név.

1. Amint Máté (23, 8) mondja: «Egy a ti tanítótok»; és előbb: «Ne hívassatok rabbiknak»; nehogy, amint a Glossza megjegyzi, «az Istennek kijáró tiszteletet embereknek adjátok, és azt ti bitorolják, ami Istené». Tehát tanítónak lenni és tanítani, úgy tetszik, kizárólag Isten tiszte.

Szent Tamás itt szokása szerint teljes elfogulatlansággal hivatkozik nem keresztény bölcselőkre is. Avicenna arab bölcselő († 1037); Izsák, Isaac ben Salamon Israeli, zsidó orvos és bölcselő († 940 kör.).

Quaest. disp. de verit. XI 1. Ez a szakasz nagyon tanulságos példa arra, hogy a Quaestiones disputatae tárgyalása milyen tüzetes. A látszólag

dem corrspondentia adaequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens: scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis; sed cognitio est quidam veritatis effectus.

Secundum hoc ergo tripliciter veritas et verum definiri invenitur. Uno modo secundum id quod praecedit rationem veritatis, et in quo verum fundatur; et sic Augustinus definit in lib. Solil.: Verum est id quod est... Et alio modo definitur secundum id quod formaliter rationem veri perficit; et sic dicit Isaac, quod veritas est adaequatio rei et intellectus; et Anselmus in lib. de Veritate: Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis. Rectitudo enim ista secundum adaequationem quamdam dicitur, secundum quod Philosophus in IV Metaphysic. dicit, quod definientes verum dicimus esse quod est aut non esse quod non est. Et tertio modo definitur verum secundum effectum consequentem; et sic definit Hilarius, quod verum est manifestativum et declarativum esse; et Augustinus in lib. de vera Relig.: Veritas est qua ostenditur id quod est; et in eodem: Veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus.

Quaest. disp. de verit. XI 1 (de magistro). *Utrum homo docere alium possit et dici magister vel Deus solus.* Videtur quod solus Deus doceat et magister dici debeat.

1. Matth.: Unus est magister vester; et praecedit: Nolite vocari rabbi; super quo Glossa: ne divinum honorem hominibus tribuatis, aut quod Dei est, vobis usurpetis. Ergo magistrum esse vel docere solius Dei esse videtur.

elvont téma ma is időszerű, különösen a nevelésben. Mélyreható fejtegetései során felvonul előttünk Szent Tamásnak úgy szólván egész bölcselete, nevezetesen ismeretelmélete és ismeretpszichológiája. Megértés végett észbe kell venni, amit a szenttamási ismeretfolyamat elméletéről már mondottunk (163. lap). Itt két jelentős hozzátétel szükséges:

Az Istentől belénk oltott tehetség először a cselekvő értelem, amely az érzékelhető dolgokból vagy tanítmányokból elvonja az értelmi képeket

2. Az ember csakis bizonyos jelek közvetítésével tud tanítani, ha mindjárt látszat szerint a dolgok útján tanít is valamit; ha pl. valaki kérdezi: mi a járás, és ő azzal felel, hogy jár-kel előtte — nem igazi tanítás ez, ha valami jel nem kapcsolódik hozzá, amint Szent Ágoston mondja (De magistro 3) és mindjárt bizonyítja: Egy valóban több mozzanat találkozik; tehát jel nélkül nem lehetne tudni, milyen szempontból történik annak a valónak más előtt való megmutatása, pl. a magánvalósága vagy valami járulék szempontjából. Már most a jelek közvetítésével nem lehet a dolgok ismeretére jutni; a dolgok ismerete ugyanis több mint a jelek ismerete, hisz a jelek ismerete a valóság ismeretére irányul mint céljára; az eszköz pedig nem különb mint a cél. Tehát senki sem tudja közvetíteni a valóság ismeretét; tehát nem képes tanítani.

3. Ha bizonyos dolgok jelét elénk adják, azokat a dolgokat, melyeknek jelei előttünk vannak, vagy ismerjük vagy nem. Ha ismerjük, akkor az előterjesztés nem lesz tanítás; ha meg nem ismerjük, a jelek jelentését sem ismerjük; aki nem ismeri a követ, azt sem tudhatja mit jelent ez a szó «kő». Ám, ha a jelek jelentését nem ismerjük, jelek útján nem is tanulhatunk semmit. Ha tehát az ember a tanításban nem tesz egyebet mint jeleket terjeszt elő, úgy tetszik, hogy ember embert nem taníthat.

4. A tanítás voltaképen abban áll, hogy másban ismeretet hozunk létre. Már most az ismeret székhelye az értelem; az érzékelhető jel — látszólag a tanítás egyedüli eszköze — nem hatol el az értelemig, hanem csak az érzéklő képességig. Tehát az ember nem taníthatja az embert . . .

6. A tudás mindenesetre járulék. Ám a járulék nem cserél gazdát, azaz nem változtatja a hordozóját, alanyát. Minthogy azonban a tanítás nem más, mint a tudás átszármaztatása a tanítótól a tanítványra, az egyik a másikat nem taníthatja.

(species intelligibiles), melyeket a befogadó értelem (intellectus possibilis) elé állít, mintegy belerajzol, és ezek mint az értelembe vésett eszmék, mint species impressae irányítják, felszólítják és indítják az értelmet (ebben a szerepükben intentiones), hogy a bennük levő értelmi tartalomra irányuljon, azt magáévá tegye és belső gondolatban, ú. n. értelmi szóban (species expressa) kimondja.

2. Praeterea si homo docet, nonnisi per aliqua signa; quia si etiam rebus ipsis aliqua doceri videantur, utpote si aliquo quaerente quid sit ambulare, aliquis ambulet, tamen hoc non sufficit ad docendum, nisi signum aliquod adiungatur, ut Augustinus dicit in lib. de Magistro et probat eo quod in eadem re plura conveniunt, unde nesciretur quantum ad quid de illa re demonstratio fiat, utrum quantum ab substantiam vel quantum ad accidens aliquod eius. Sed per signum non potest deveniri in cognitionem rerum; quia rerum cognitio potior est quam signorum; cum signorum cognitio ad rerum cognitionem ordinetur sicut ad finem; effectus autem non est potior sua causa. Ergo nullus potest tradere alicui cognitionem aliquarum rerum, et sic non potest eum docere.

3. Praeterea si aliquarum signa rerum alicui proponantur per hominem, aut ille cui proponuntur, cognoscit res illas quarum sunt signa, aut non. Si quidem res illas cognoscit, de eis non docetur. Si vero non cognoscit, ignoratis rebus nec signorum significationes cognosci possunt; qui enim nescit hanc rem quae est lapis, non potest scire quid hoc nomen lapis significet. Ignorata vero significatione signorum, non possumus per signa aliquid addiscere. Si ergo homo nihil aliud faciat ad doctrinam quam signa proponere, videtur quod homo ab homine doceri non possit.

4. Praterea docere nihil aliud est quam scientiam in alio aliquo causare. Sed scientiae subiectum est intellectus; signa autem sensibilia, quibus solummodo videtur homo posse doceri, non perveniunt usque ad partem intellectivam, sed sistunt in potentia sensitiva. Ergo homo ab homine doceri non potest . . .

6. Praeterea, scientia quoddam accidens est. Accidens autem non transmutat subiectum. Ergo cum doctrina nihil aliud esse videatur nisi transfusio scientiae de magistro in discipulum, unus alium docere non potest.

Azután *Isten belénk ad egy külön tehetséget és világosságot* (lumen rationis), mely mint isteni adomány természetesen állandóan Isten fenntartó és indító együttműködő tevékenysége alatt áll (l. Bölcselet 380 k. lap). Ezért Isten az, akitől tudásunk ered; ő bensőnkben tanít, belénk sugározza az ő tudását. Ez az észbeli világosság arra is képesít, hogy mindjárt, külön tanítás és észlelés, megtapasztalás nélkül rájöjjünk az alapvető eszmékre, amilyenek

7. Rom. 10 kijelenti: «A hit hallásból vagyon»; erre azt mondja a Glossza: «Isten belül tanít, a tolmács kívülről szól». Ám a tudás belül, az értelemben keletkezik, nem kívül, az érzékben. Tehát egyedül Isten taníthatja az embert, más ember nem.

8. Szent Ágoston azt mondja (De mag.): «Egyedül a mennyei katedrán ülő Isten tanítja belül az igazságot; minden más tanító úgy van a tanítványokkal mint a földmíves az elültetett fával». Ám a földmíves a fának nem alkotója, hanem művelője. Tehát az embert nem lehet a tudományban sem alkotónak minősíteni, hanem legföljebb előkészítőnek.

9. Ha az ember igazán tanító, akkor igazságot kell tanítania. Ám aki igazságot tanít, az elmét világosítja meg; hisz az igazság az elme világossága. Tehát az ember világosságot gyujt az észben, ha tanít. De ez nem áll; hisz Isten az, ki megvilágosít minden e világra jövő embert (Ján. 1, 9). Tehát az ember mást igazán nem taníthat.

10. Ha az egyik ember tanítja a másikat, okvetlenül a képességileg tudót tényleg tudóvá teszi; tehát a tudást a képességiségből ténylegességbe kell emelnie. Ám, ami képességiségből ténylegességbe emelkedik, az szükségképen változást szenved. Tehát a tudás ill. a bölcseség változékony. Ez ellene mond Ágostonnak, aki ezt mondja (Super quaest. 63): «Ha a bölcseség az emberre talál, nem ő lesz mássá; nem ő változik, hanem az ember».

11. A tudás nem más mint a valóságok képe az emberben, hisz a tudást úgy határozzuk meg, hogy a tudónak a tudotthoz való hasonulása. Ám az egyik ember nem tudja a másikban lerajzolni a valóság hasonlóságát. Hisz ezen az úton bensőleg működnék az emberben; ez pedig egyedül Isten hivatása. Tehát az egyik ember nem taníthatja a másikat.

12. Boethius azt mondja (Consol. prosa 5), hogy a tanítás csak felajzza az elmét a tudásra. De aki felajzza az elmét a tudásra,

lét, igaz ismeret, ellentét, magánvaló stb. meg az ezekre támaszkodó elvekre is, amilyen: a lét van, minden lét vagy magánvaló vagy máson való (járulékos), az egész nagyobb mint bármely része. Ama felsőbb világosság erejében belátjuk, hogy ezek igazak anélkül, hogy meg kellene tapasztalnunk vagy valaki tanuságára támaszkodnunk: magukban világos elvek (nota per se; l. 105. kk. lap).

7. Praeterea, Rom. super illud: Fides ex auditu, dicit Glossa: Licet Deus intus doceat, praeco tamen exterius annuntiat. Scientia autem interius in mente causatur, non autem exterius in sensu. Ergo homo a solo Deo docetur, non ab alio homine.

8. Praeterea Augustinus dicit in lib. de Magistro: Solus Deus cathedram habet in caelis, qui veritatem docet interius; alius autem homo sic se habet ad cathedram sicut agricola ad arborem. Agricola autem non est factor arboris sed cultor. Ergo nec homo potest dici dator scientiae, sed ad scientiam dispositor.

9. Praeterea si homo est verus doctor, oportet quod veritatem doceat. Sed quicumque docet veritatem, mentem illuminat; cum veritas sit lumen mentis. Ergo homo mentem illuminabit, si docet. Sed hoc est falsum, cum Deus sit qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Ergo non potest alium vere docere.

10. Praeterea, si unus homo alium docet, oportet quod faciat eum de potentia scientem actu scientem. Ergo oportet quod eius scientia educatur de potentia in actum. Quod autem de potentia in actum educitur, necesse est quod mutetur. Ergo scientia vel sapientia mutabitur, quod est contra Augustinum, in lib. 83. Quaestionum, qui dicit, quod sapientia accedens homini non ipsa mutatur, sed hominem mutat.

11. Praeterea, scientia nihil aliud est quam descriptio rerum in anima; cum scientia esse dicatur assimilatio scientis ad scitum. Sed unus homo non potest in alterius anima describere rerum similitudines; sic enim interius operatur in ipso; quod solius Dei est. Ergo unus homo alium docere non potest.

12. Praeterea Boethius dicit in lib. de Consol., quod per doctrinam solummodo mens hominis excitatur ad sciendum. Sed

Tehát Istentől belénk van oltva, természetünkkel veleszületett nem a kész tudás, hanem a tudási készség; mert velünk született az a biztonság és könnyedség, amellyel az említett első elveket megalkotjuk és igaz voltukat belátjuk. Ebben különbözik Szent Tamás azoktól, akik velünkszületett ismeretekről beszélnek, mint Platon és Descartes; és mégis vallja azt, ami igazság van nézeteikben.

2. Az elvek a belőlük levonható következtetésekkel szemben (pl. ami részekből áll, részeire is bomolhat — elv. Következtetés: a lélek nem áll

nem közöl tudást; ugyanúgy mint aki felserkent valakit látásra, még nem teszi látóvá. Tehát az egyik ember a másikat nem teszi tudóvá, és így nem mondható, hogy igazában tanítja.

13. A tudáshoz kell az ismerés bizonyossága. Különben nem volna tudás, hanem vélelem vagy «gondolom», amint Szent Ágoston mondja (De mag.). De az egyik ember nem tud a másikban bizonyosságot teremteni az érzékelhető jelekkel, melyeket eléje terjeszt. Ami ugyanis az érzékekben van, mindig inkább vargabetűs mint ami az elmében van; a bizonyosság ellenben mindig az egyeneshez igazodik. Ebből következik, hogy az egyik ember nem taníthatja a másikat.

14. A tudáshoz kell az elme világossága és az értelmi kép. Ámde egyiket sem tudja más ember létesíteni. Ehhez ugyanis teremtő erő kell; mert úgy tetszik, hogy efféle egyszerű formákat csak teremtés útján lehet belevinni az emberbe. Tehát az egyik a másikban nem képes tudást létesíteni és ilyenformán tanítani sem.

16. A bűn a lélekben székel épúgy mint a tudatlanság. Ám egyedül Isten tisztíthatja meg a lelket a bűntől, amint az Írás mondja (Iz. 43, 25): «Én vagyok, én magam vagyok, aki eltörlöm gonoszságaidat». Ugyanígy egyedül Isten tisztíthatja meg az embert a tudatlanságtól. Tehát egyedül Isten taníthat.

17. Minthogy a tudás biztos ismeret, attól kapni a tudást, akinek szava biztosságra vezet. Ám biztosságra nem jut az ember merőben az által, hogy hallja a beszédet. Különben az következnék, hogy bármit hall az ember embertől, abban a beszédben bizonyos volna. Az ember csak úgy jut el bizonyosságra, hogy bensejében hallja az igazság szavát. Ezzel méri össze más beszédét is, ha bizonyosságra akar jutni. Tehát nem az ember tanít, hanem az igazság, amely belül szól, és amely nem más mint az Isten.

18. Más szavára senki sem tanul meg olyant, amit a tanítás előtt kérdésre nem adna feleletül. Ám a tanítvány a tanító tanítása előtt kérdésre már adna feleletet azokban a dolgokban, melyeket a tanító előad. Hisz nem tanulna a mester szavaiból, ha nem látná be,

részekből, tehát nem is bomolhat részekre) olyan viszonyban vannak egymással mint képesség és ténylegesség. Tehát azok az általános megfontolások, melyek erre a fontos metafizikai különböztetésre támaszkodnak (125. lap),

ille qui excitat intellectum ad sciendum, non facit eum scire; sicut ille qui excitat aliquem ad videndum corporaliter, non facit eum videre. Ergo unus homo non facit alium scire; et ita non proprie potest dici quod eum doceat.

13. Praeterea, ad scientiam requiritur cognitionis certitudo; alias non esset scientia, sed opinio vel credulitas, ut Augustinus dicit in lib. de Magistro. Sed unus homo non potest in altero certitudinem facere per signa sensibilia quae proponit; quod enim est in sensu, magis est obliquum eo quod est in intellectu; certitudo autem semper fit ad aliquid magis rectum. Ergo unus homo alium docere non potest.

14. Praeterea, ad scientiam non requiritur nisi lumen intelligibile et species. Sed neutrum in uno homine ab alio causari potest; quia oporteret quod homo aliquid crearet, cum huiusmodi formae simplices non videantur posse produci nisi per creationem. Ergo homo non potest in alio scientiam causare et sic docere . . .

16. Praeterea sicut culpa est in mente, ita ignorantia. Sed solus Deus purgat mentem a culpa: Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me. Ergo solus Deus purgat mentem ab ignorantia; et ita solus Deus docet.

17. Praeterea cum scientia sit certitudinalis cognitio, ab alio aliquis scientiam accipit per cuius locutionem certificatur. Non autem certificatur aliquis ex hoc quod audit hominem loquentem; alias oportet quod quidquid alicui ab homine dicitur, ei pro certo constaret; certificatur autem solum secundum quod interius audit veritatem loquentem, quam consulit etiam de his quae ab homine audit, ut certus fiat. Ergo homo non docet, sed veritas, quae interius loquitur, quae est Deus.

18. Praeterea nullus per locutionem alterius addiscit illa quae ante locutionem etiam interrogatus respondisset. Sed discipulus, antequam ei magister loquatur, responderet interrogatus de his quae magister proponit, non enim doceretur ex locutione ma-

ide is vonatkoznak. Ami csak képességileg, mintegy megkezdve, alapozásban és vázlatban van valamiben (forma in potentia) azt ténylegességre kell emelni megfelelő tevékenységgel. Minden ténylegesültség, pl. a járás a járóképes-

hogy a dolog úgy van, amint a mester előadja. Ebből következik, hogy az egyik ember nem taníthatja a másikat előadás által.

De mind ennek ellenére jár, amit az Irás mond (Tim. II 1, 11): «Evégett tétettem én hírnökké, apostollá és pogányok tanítójává». Tehát az ember lehet is tanító, mondható is tanítónak . . . Azonkívül Aristoteles (Metaph. III) azt mondja, hogy minden való akkor teljes, ha magához hasonlót tud létrehozni. Ám a tudás nem egyéb, mint teljes ismeret. Tehát akinek van tudása, mást is taníthat. Azonkívül Szent Ágoston (Ctra Manich. II 4) azt mondja: «A bűn előtt a földet forrás táplálta (utalás Gen. 2, 10-re); a bűn után a felhőkből hulló esőre szorul». Ugyanígy az emberi elme is, amelyet a föld jelképez, a bűn előtt az igazság forrásából táplálkozott, a bűn után pedig mások tanítására szorul mintegy esőre, amely a felhőkből hull.

Feleletül azt kell válaszolni: három kérdésben ugyanaz a nézeteltérés mutatkozik; t. i. hogyan csiholódnak létre a formák; hogyan szerezhetni az erényeket; és következésképen hogyan a tudományokat.

Némelyek ugyanis azt tartották, hogy az érzéki formák mind kívülről jönnek; vagy magánvalótól vagy pedig különálló formától, amelyet a formák forrásának vagy cselekvő értelemnek mondanak; az összes alsóbb természeti cselekvő valók szerepe abban merül ki, hogy az anyagot előkészítik a forma befogadására. Ilyenformán tanít Avicenna is metafizikájában, mikor azt mondja, hogy a tisztes készségnek okozója nem a mi tevékenységünk. A mi tevékenységünk csak arra terjed, hogy elhárítja az akadékot és az embert felkészíti, hogy a készséggel tökéletesítse elménket az a való, mely a cselekvő értelem vagy más efféle. Ezek ezen a vonalon azt is tanítják, hogy a tudást bennünk ilyen különálló való, mintegy szellem létesíti. Igy Avicenna (De naturalibus VI 4, 2) szerint az értelmi formák (képek) egy különálló cselekvő értelemtől áradnak belénk.

Mások meg ép ellenkezőleg azt gondolták, hogy mindez már kezdettől fogva benne van a valókban; külső tényezők azt nem okozzák, a külső tevékenység azokat csak kinyilvánítja. Némelyek ugyanis azt gondolták, hogy az összes formák mint olyanok már benne

séghez képest forma, és mint ilyen tökéletességet, meghatározottságot ád a valónak. Amire nézve valaki már szerzett kellő gyakorlással készséget

gistri, nisi ita se habere cognosceret sicut magister proponit. Ergo unus homo non docetur per locutionem alterius.

Sed contra est quod dicitur II Timoth.: In quo positus sum ego praedicator et magister. Ergo homo potest esse et dici magister . . .

Praeterea ut dicitur in III Metaphys., unumquodque tunc est perfectum quando potest sibi similia generare. Sed scientia est quaedam cognitio perfecta. Ergo homo qui habet scientiam, potest alium docere.

Praeterea Augustinus in libro contra Manich. dicit, quod sicut terra, quae ante peccatum fonte irrigabatur, post peccatum indiguit pluvia de nubibus descendente, ita mens humana, quae per terram significatur, fonte veritatis ante peccatum fecundabatur, post peccatum vero indiget doctrina aliorum, quasi pluvia descendente de nubibus. Ergo post peccatum homo ab homine docetur.

Respondeo dicendum, quod in tribus eadem opinionum diversitas invenitur: scilicet in eductione formarum in esse, in acquisitione virtutum et in acquisitione scientiarum.

Quidam enim dixerunt, formas sensibiles omnes esse ab extrinseco, quod est a substantia vel a forma separata, quam appellant datorem formarum vel intelligentiam agentem; et quod omnia inferiora agentia naturalia non sunt nisi sicut praeparantia materiam ad formae susceptionem. Similiter etiam Avicenna dicit in sua Metaphys., quod habitus honesti causa non est actio nostra; sed actio prohibet eius contrarium et adaptat ad illum, ut accidat hic habitus a substantia perficiente animas hominum, quae est intelligentia agens vel substantia ei consimilis. Similiter etiam ponunt, quod scientia non efficitur in nobis nisi ab agente separato; unde Avicenna ponit in VI de Naturalibus, quod formae intelligibiles effluunt in mentem nostram ab intelligentia agente.

Quidam vero e contrario opinati sunt; scilicet quod omnia ista rebus essent indita, nec ab exteriori causam haberent, sed

(habitus), pl. tudja már a történelmet, azt könnyen, akarattal, eszmetársítással ténylegességbe is emelheti. Ez a magyarázat elégséges az egész magvas fejtegetés megértéséhez, amely azonban elmélyedő tanulmányozást kíván.

lappanganak az anyagban; a természeti cselekvőnek nincs más szerepe, mint hogy azokat rejtekükből a napvilágra csalja. Hasonlóképp némelyek azt tanították, hogy az összes erényekre a készségek már bennünk vannak természettől. A tevékenykedés csak azokat az akadályokat hárítja el, melyek ama készségeket mintegy rejtekben tartják; épúgy mint a csiszolás eltávolítja a rozsdát, hogy a vas fényessége nyilvánvaló legyen. Ugyanígy némelyek azt tartották, hogy minden tudomány már a teremtéssel együtt megvan bennünk. A tanítás és a tudás külső segédeszközei nem tesznek egyebet, mint hogy a lelket ráeszméltessék arra, amit már tudott. Szerintük a megtudás nem egyéb mint emlékezés.

Ám mind a két vélemény alap nélkül való. Az első nézet ugyanis kizárja a közbülső okokat, amennyiben az alsóbb valókban végbemenő minden folyamatot mindjárt az első okoknak tulajdonítja. Ezt ugyanis súlyosan megsínyli a mindenség rendje, amely tudvalevőleg az okok elrendezéséből és kapcsolódásából szövődik össze. Meg aztán az első ok kiválósága épen abban áll, hogy mérhetetlen jóságában az alatta valóknak megadja nemcsak azt, hogy legyenek, hanem hogy okok legyenek. Ugyanebbe a nehézségbe ütközik a másik nézet is. Az akadék elhárítója ugyanis Aristoteles szerint csak mellesleges indító ok. Ha tehát az alsóbbrendű valók szerepe kimerül abban, hogy elhárítják az akadékokat, melyek az erények készségeit és körülményeit rejtekben tartották, és azokat napfényre hozzák, akkor az alsóbbrendű valók csak mellékesen működnek.

Ezért Aristoteles (Phys. I comm. 78) szellemében középúton kell haladnunk az előbb ismertetett nézetek között. A természeti formák előre léteznek az anyagban, ez igaz; de nem tényleg, mint némelyek gondolták, hanem csak képességileg; ténylegességre jutnak a tényleges külső cselekvők útján; de nem kizárólag az első cselekvő tevékenységéből, amint mások gondolták. Ugyancsak Aristoteles azt is tanítja (Eth. VI 2), hogy az erények készségei teljesedésük előtt előre megvannak bennünk bizonyos természeti hajlamosságok formájában, amelyek az erényeknek úgyszólván megkezdése; aztán megfelelő tevékenység által teljesedésbe szökkennek.

Az ellenvetésekben (2. 3) többször szerepelnek a *jelek* mint a tanítás eszközei. A legegyetemesebb és legpontosabb jelek a szók. De akkor is

solummodo quod per exteriorem actionem manifestantur; posuerunt enim quidam, quod omnes formae naturales essent actu in materia latentes, et quod agens naturale nihil aliud facit quam extrahere eas de occulto in manifestum. Similiter etiam aliqui posuerunt, quod habitus omnes virtutum nobis sunt inditi a natura; sed per exercitium operum removentur impedimenta, quibus praedicti habitus quasi occultantur; sicut per limationem aufertur rubigo, ut claritas ferri manifestetur. Similiter etiam aliqui dixerunt quod animae est omnium scientia concreata; et quod per huiusmodi doctrinam et huiusmodi scientiae exteriora adminicula nihil fit aliud nisi quod anima deducitur in recordationem vel considerationem eorum quae prius scivit; unde dicunt, quod addiscere nihil aliud est quam reminisci.

Utraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes solis causis primis attribuit in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contexitur; dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint sed etiam quod causae sint. Secunda etiam opinio in idem quasi inconveniens redit: cum enim removens prohibens non sit nisi movens per accidens, ut dicitur VIII Physic., si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum removendo impedimenta, quibus formae et habitus virtutum et scientiarum occultabantur, sequitur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens.

Et ideo secundum doctrinam Aristotelis media via inter has duas tenenda est in omnibus praedictis. Formae enim naturales

jelekre van szüksége a tanításnak, ha a dolgok bemutatásával történik. Pl. ha a hasonlóságot tanítom, nem elég fölmutatnom két tojást (azt is gondolhatják a tanítványok, hogy reggelizni akarok vagy mást), hanem e szemléleti tárgyakon a hasonlóságot meg kell magyaráznom.

Továbbá«a járulék nem változtatja alanyát» (6.), ezt értsük így: eszem, erőm stb. ha el is hagy, nem lesz a másé, mint primitív korok hitték. Egyébként a nehézségekben (nem a megoldásokban!) nem kell mindig helytálló nyomosságot keresni. Az ellenvető szorultságában nem volt válogatós. Vannak köztük igen komolyak, vannak igyen gyöngék.

Ugyanezt kell mondani a tudás megszerzéséről. Eleve megvannak bennünk a tudásnak mintegy magvai, az értelem legelső eszméi, amelyeket a cselekvő értelem világossága azonnal megismer az érzéki képektől elvont értelmi képek által, akár összetettek, mint pl. az alapelvek, akár egyszerűek, mint pl. a lét, egy eszméje stb. Ámde ezekből az általános elvekből mint valami gondolatmagvakból az összes többi következik. Már most amikor az ész ezeknek az általános elveknek világánál a ténylegességbe emelkedik és megismeri a részleteket, amelyeket előbb csak úgy általánosságban és képességileg ismert: akkor mondjuk valakiről, hogy tudást szerez.

Tudnivaló azonban, hogy a természet lényeiben valami kétféleképen lehet képességileg: vagy teljes cselekvőképességben, amikor t. i. a dologban magában rejlő belső elv futja a teljes ténylegességbe való emelésre; amilyen pl. a gyógyulásban a természet ereje, amely benne van a betegben, és tudja a beteget egészségessé tenni. Vagy pedig szenvedő a képesség, mikor a belső elv nem elég a ténylegesítésre; mint pl. abban az esetben, mikor a levegőből tűz lesz; ez ugyanis nem lehetséges magában a levegőben rejlő erő által. Már most, ha valami előzetesen teljes cselekvőképességgel létezik, akkor a külső cselekvő szerepe arra szorítkozik, hogy a belső cselekvő elvet gátra segíti és rendelkezésére bocsátja mindazt, ami a belső cselekvő elvet abba a helyzetbe hozza, hogy ténylegesüljön; amint pl. az orvos is betegségben a természetnek, a főszereplőnek segédje, szolgája, amennyiben erősíti a természetet és orvosságokat nyujt, amelyekkel aztán a természet mint megannyi eszközzel rendelkezik a gyógyulásra. Ha pedig valami előzetesen csak szenvedőleges képességben létezik, akkor a külső cselekvőnek jut a főszerep a képesség ténylegesítésében; így a tűz az, ami a levegőben, ahol csak képességi tűz van, tüzet gerjeszt.

Nos, a tudás a tanulóban előzetesen létezik; nem merő szenvedőleges, hanem cselekvő képességben; ez abból is kitűnik, hogy az ember magától is képes tudást szerezni. Miként tehát a beteg kétféleképen gyógyulhat: vagy pusztán a természet tevékenysége által, vagy pedig a természet által, de orvosság segítségével, akként a

Az e szakaszban többször említett *Glossza* a Szentírásnak teljes szövegét nyomon kísérő, lehetőleg rövid Szentírás-magyarázat, többnyire szó-

praeexistunt quidem in materia, non in actu, ut alii dicebant sed in potentia solum, de qua in actum reducuntur per agens extrinsecum proximum, non solum per agens primum, ut alia opinio ponebat. Similiter etiam secundum ipsius sententiam in VI Ethic., virtutum habitus ante earum consummationem praeexistunt in nobis in quibusdam naturalibus inclinationibus, quae sunt quaedam virtutum inchoationes, sed postea per exercitium operum adducuntur in debitam consummationem. Similiter etiam dicendum de scientiae acquisitione; quod praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis et unius et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tunc aliquis dicitur scientiam acquirere.

Sciendum tamen est, quod in naturalibus rebus aliquid praeexistit in potentia dupliciter. Uno modo in potentia activa completa; quando scilicet principium intrinsecum sufficienter potest perducere in actum perfectum, sicut patet in sanatione: ex virtute enim naturali quae est in aegro, aeger ad sanitatem perducitur. Alio modo in potentia passiva; quando scilicet principium intrinsecum non sufficit ad educendum in actum; sicut patet quando ex aere fit ignis; hoc enim non potest fieri per aliquam virtutem in aere existentem. Quando igitur praeexistit aliquid in potentia activa completa, tunc agens extrinsecum non agit nisi adiuvando agens intrinsecum et ministrando ei ea quibus possit in actum exire; sicut medicus in sanatione est minister naturae, quae principaliter operatur, confortando naturam et apponendo medicinas, quibus velut instrumentis natura utitur

magyarázat (a γλῶσσα eredetileg az a homerosi szó vagy kifejezés, amely régisége és szokatlansága miatt magyarázatra szorult). A Glosszát néha a szentírási szöveg szélére írták: glossza marginalis. A középkorban a leg-

tudást is kétféleképp lehet szerezni: vagy a természetes ész magától is rájön nem tudott dolgok ismeretére, és ezt mondjuk lelésnek, invenciónak; vagy pedig a természetes észt segíti valaki, és ezt mondjuk tanításnak. Már most, amit akár a természet, akár a mesterség létrehoz, abban a mesterség ugyanazon a módon és ugyanazokkal az eszközökkel dolgozik mint a természet. Aki hidegség okából beteg, azt a természet azáltal gyógyítja, hogy melegíti; de ugyanígy tesz az orvos is. Ezért mondjuk, hogy a mesterség és művészet utánozza a természetet. Hasonló történik a tudás szerzésében. Itt a tanítás ugyanoly módon vezet rá valakit a nem-tudott dolgok ismeretére, mint ahogy az ember magától is rájön. És magától az ember a tudásra belül jön rá; más szóval a lelésnek az az útja, hogy az ember az önmaguktól világos általános elveket alkalmazza külön területekre és itt levezet a részletekben következtetéseket és ezekből megint másokat. A tanítás is úgy megy végbe, hogy az elménék ezt a járását, amelyet a lelő magától végez, a tanító a tanítványnak jelekkel magyarázza meg. S a tanuló természetes esze ezeknek az eléjeadott jeleknek mint valami eszközöknek segítségével a nem-tudott dolgok megismeréséhez jut el.

Amint tehát az orvosról mondhatjuk, hogy a betegben létrehozza az egészséget, persze a természet erőivel, épúgy mondhatjuk, hogy a tanító létrehozza a tanulóban a tudást, persze természetes esze működésbe való hozásával. Ezért mondhatjuk, hogy egyik ember tanítja a másikat és az ő tanítója. S ebben az értelemben mondhatta Aristoteles is (Anal. post. I comm. 5), hogy a bizonyítás nem más mint tudást létesítő szillogizmus. Ha pedig valaki olyasmit terjeszt elő, ami a maguktól világos elvekben nincs benne vagy legalább nincs világosan benne, nem is hozza létre a tanítványban a tudást, hanem esetleg csak valószínű vélelmet vagy hitet. Bár ez is valamikép a természetünkkel adott elvekből foly. A maguktól világos elvek világánál látja meg ugyanis az ember, hogy ami belőlük szükségképen következik, azt bizton-bátran el kell fogadni. Ami ellenkezik velük, azt mindenestül el kell utasítani; más meg el is fogadható, el is utasítható. S ezt az értelmi világosságot, amely által

használtabb ilyen volt a glossa ordinaria, melynek szerzője Walafridus Strabo († 849); felöleli az egész Szentírást. Néha pedig a szentírási szöveg

ad sanationem. Quando vero aliquid praeexistit in potentia passiva tantum, tunc agens extrinsecum est quod educit principaliter de potentia in actum; sicut ignis facit de aere, qui est potentia ignis, actu ignem.

Scientia ergo praeexistit in addiscente in potentia non pure passiva sed activa; alias homo non posset per se ipsum acquirere scientiam. Sicut ergo aliquis dupliciter sanatur, uno modo per operationem naturae tantum, alio modo a natura cum adminiculo medicinae, ita etiam est duplex modus acquirendi scientiam; unus, quando naturalis ratio per se ipsam devenit in cognitionem ignotorum; et hic modus dicitur inventio; alius, quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina. In his autem quae fiunt a natura et arte, eodem modo operatur ars et per eadem media, quibus et natura. Sicut enim natura in eo qui ex frigida causa laborat, calefaciendo inducit sanitatem, ita et medicus; unde et ars dicitur imitari naturam. Similiter etiam contingit in scientiae acquisitione, quod eodem modo docens alium ad scientiam ignotorum deducit sicuti aliquis inveniendo deducit se ipsum in cognitionem ignoti. Processus autem rationis pervenientis ad cognitionem ignoti in inveniendo est ut principia communia per se nota applicet ad determinatas materias et inde procedat in aliquas particulares conclusiones et ex his in alias; unde et secundum hoc unus alium docere dicitur, quod istum discursum rationis, quem in se facit ratione naturali, alteri exponit per signa; et sic ratio naturalis discipuli per huiusmodi sibi proposita sicut per quaedam instrumenta pervenit in cognitionem ignotorum.

Sicut ergo medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius; et hoc est docere; unde unus homo alium docere dicitur et eius esse magister. Et secundum hoc dicit Philosophus I Posteriorum, quod demonstratio est syllogismus faciens scire. Si autem aliquis alicui proponat ea quae in principiis per se

sorközeibe írták a magyarázatot: glossa interlinealis; ez az előbbinél elterjedtebb volt a középkorban és Lâon-i Anzelmtől († 1117) származik. Itt erre történik hivatkozás.

ezek az első elvek maguktól érthetők, Isten plántálta belénk; mintegy a teremtetlen igazságnak sugárzásai ezek bennünk. Minthogy pedig minden emberi tanítás csak ennek a világosságnak erejében lehet hatékony, azt kell vallanunk, hogy Isten az, aki elsősorban és bensőnkben tanít; jóllehet a fent kifejtett módon az ember is igazában tanít, épúgy amint igazában gyógyít.

Az elsőre tehát ezt kell felelni: Az Úr csakugyan megtiltotta az apostoloknak, hogy tanítóknak hívassák magukat. De nehogy valaki ezt a tilalmat feltétlenre értelmezze, a Glossza megmagyarázza, hogyan kell érteni. T. i. abban az értelemben nem szabad embert tanítónak mondani, mintha ezzel neki akarnók tulajdonítani a fő tanítóságot; az ugyanis egyedül Istennek jár ki. Vagyis óv attól, hogy minden reményünket rátegyük az emberi bölcseségre, ahelyett, hogy amit embertől hallottunk, annak lépcsőjén az isteni igazsághoz emelkednénk, mely a valóság hasonlóságának belénk-tükrözése által szól hozzánk és amelynek világánál tudunk helyes állást foglalni.

A másodikra ezt kell felelni: A dolgok ismerete bennünk nem azáltal jön létre, hogy bizonyos jeleket megismerünk, hanem hogy bizonyos dolgoknak biztos ismeretére támaszkodunk, t. i. az elvekre, amelyek tudatára bizonyos elénkterjesztett jelek útján emelkedünk, és azután ezeket alkalmazzuk olyan dolgokra, melyeket ugyan nem ismertünk minden tekintetben, de igenis ismertük őket bizonyos tekintetben, amint fent (a törzsben) kifejtettük. S az elvek ismerete szüli bennünk a következtetések tudását, nem a jelek ismerete.

A harmadikra ezt kell felelni: Amire a jelek tanítanak, azt bizonyos tekintetben megismertük, más tekintetben nem. Ha pl. arra tanítanak, mi az ember, kell róla valamit állítanunk, teszem azt, az állat vagy magánvaló vagy legalább a való fogalmát, amire nézve nem lehetünk tudatlanságban. Ugyanígy ha következtetés útján tudunk meg valamit, már előbb tudnunk kellett, mi az alany, szenvedőlegesség, és előbb kellett ismernünk az elveket, amelyeknek következményeire tanítva vagyunk; minden tudományos ismeret előrelétező ismeretekből származik, mondja Aristoteles (Anal. post 1). Ezért a nehézség alapgondolata nem csattan.

Azt is jó egyszersmindenkorra megjegyezni, hogy Szent Tamás, mint a régi szerzők általában, műveit folytonosságban írta. A bekezdések, címek,

notis non includuntur vel includi non manifestantur, non faciet in eo scientiam, sed forte opinionem vel fidem; quamvis etiam hoc aliquo modo ex principiis innatis causetur: ex ipsis enim principiis per se notis considerat, quod ea quae ex eis necessario consequuntur, sunt certitudinaliter tenenda; quae vero eis sunt contraria, totaliter respuenda; aliis autem assensum praebere potest vel non. Huiusmodi autem rationis lumen, quo principia huiusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. Unde, cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis, constat quod solus Deus est qui interius et principaliter docet, sicut natura interius etiam principaliter sanat; nihilominus tamen et sanare et docere proprie dicitur modo praedicto.

Ad primum ergo dicendum, quod quia Dominus praeceperat discipulis ne vocarentur magistri, ne posset intelligi hoc prohibitum absolute, Glossa exponit qualiter haec prohibitio sit intelligenda; prohibemur enim hoc modo hominem vocare magistrum, ut ei principalitatem magisterii attribuamus, quae Deo competit; quasi in hominum sapientia spem ponentes et non magis de his quae ab homine audivimus, divinam veritatem consulentes, quae in nobis loquitur per suae similitudinis impressionem, qua de omnibus possumus iudicare.

Ad secundum dicendum, quod cognitio rerum in nobis non efficitur per cognitionem signorum, sed per cognitionem aliquarum rerum magis certarum, scilicet principiorum, quae nobis per aliqua signa proponuntur et applicantur ad alia quae prius erant nobis ignota simpliciter, quamvis nobis nota secundum quid, ut dictum est in corp. art. Cognitio enim principiorum facit in nobis scientiam conclusionum, non cognitio signorum.

Ad tertium dicendum, quod illa de quibus per signa docemur, cognoscimus quidem quantum ad aliquid et quantum ad aliquid

számok, interpunctio-k a kiadóktól valók. A közkézen levő szövegek képét befolyásolja, hogy az első kiadók olaszok és franciák, akiknek helyesírása és interpunkciója a nálunk szokásostól eltér. Ez a kiadás elsősorban a könnyebb áttekintést és értést szolgálja.

A negyedikre ezt kell felelni: Az érzékelhető jelekből, amelyeket csakugyan az érzéklőképesség vesz be, az értelem az értelmi képeket kapja, melyek irányzását felhasználja, hogy önmagából létesítse a tudást. A tudás közvetlen létesítője ugyanis nem a jel, hanem az elme, mely elvekről következményekre halad, amint mondva volt (a szakasz törzsében) . . .

A hatodikra ezt kell felelni: Aki tanít, arról nem mondhatjuk, hogy a tudást átplántálja a tanítványba abban az értelemben, mintha szám szerint ugyanaz a tudás születnék a tanítványban, amely megvolt a mesterben; hanem abban az értelemben, hogy a tanítványban a tanítóéhoz hasonló tudás keletkezik azáltal, hogy a képességet a tanító ténylegességbe emeli, amint mondottuk (a törzsben).

A hetedikre ezt kell felelni: Az orvos kívülről hat, s csak a természet hat belülről; s mégis azt mondjuk, hogy az orvos tesz egészségessé. Ugyanígy jóllehet az ember kívülről hirdeti az igazságot és Isten belsőnkben tanít, mégis azt mondjuk, hogy az ember tanítja az igazságot.

A nyolcadikra ezt kell felelni: Ágoston is mikor a Mesterről irott könyvében azt bizonyítja, hogy egyedül Isten tanít, nem akarja kizárni, hogy az ember kívülről tanít; akkor sem, amikor egyedül Isten az, aki belsőnkben tanít.

A kilencedikre ezt kell felelni: Az embert lehet a szó igazi értelmében mesternek, az igazság tanítójának és az ész megvilágosítójának mondani; nem mintha ő gyujtana világosságot az észben, hanem igenis, mert az ész világosságát rásegíti a teljes tudásra a külső előadás által. És ebben az értelemben mondja az Apostol (Ef. 3, 8. 9): «Nekem az összes szentek között a legkisebbnek jutott osztályrészül a kegyelem, fölvilágosítani, miként vált valóra a titok, mely öröktől fogva el volt rejtve értelmünk előtt a tanító Istenben».

A tizedikre ezt kell felelni: Kétféle bölcseség van: teremtett és nem-teremtett. Mindkettő bele van oltva az emberbe, és a beleoltás után az ember bölcsebbé válhatik haladás útján. A nemteremtett bölcseség semmiképen nem változékony. A teremtett bölcseség bennünk változás alá esik; de mellesleg, esetleg, nem magát tekintve. Ezt a bölcseséget ugyanis két szempontból lehet fontolóra venni. Vagy az örök igazságok szempontjából, amelyekre vonatkozik; s ebből a szempontból változatlan; vagy pedig amint fenn-

ignoramus; utpote si docemur quid est homo, oportet quod de eo praesciamus aliquid; scilicet rationem animalis vel substantiae, aut saltem ipsius entis, quae nobis ignota esse non potest; et similiter si doceamur aliquam conclusionem, oportet praescire de subiecto et passione quid sint, etiam principiis per quae conclusio docetur, praecognitis; omnis enim disciplina fit ex praeexistenti cognitione, ut dicitur in I Poster. Unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod ex sensibilibus signis, quae in potentia sensitiva recipiuntur, intellectus accipit intentiones intelligibiles, quibus utitur ad scientiam in se ipso faciendam; proximum enim scientiae effectivum non sunt signa, sed ratio discurrens a principiis in conclusiones, ut dictum est in corp art . . .

Ad sextum dicendum, quod docens non dicitur transfundere scientiam in discipulum, quasi illa eadem numero scientia quae est in magistro, in discipulo fiat; sed quia per doctrinam fit in discipulo scientia similis ei quae est in magistro, educta de potentia in actum, ut dictum est in corp. art.

Ad septimum dicendum, quod sicut medicus quamvis exterius operetur, natura sola interius operante, dicitur facere sanitatem, ita et homo dicitur docere veritatem, quamvis exterius annuntiet, Deo interius docente.

Ad octavum dicendum, quod Augustinus in lib. de Magistro per hoc quod probat solum Deum docere, non intendit excludere quin homo exterius doceat, sed quia solus Deus docet interius.

Ad nonum dicendum, quod homo verus et vere doctor dici potest et veritatem docens et mentem quidem illuminans, non quasi lumen rationi infundens, sed quasi lumen rationis coadiuvans ad scientiae perfectionem per ea quae exterius proponit secundum quem modum dicitur Ephes.: Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia haec . . . illuminare omnes, quae sit dispensatio sacramenti absconditi a saeculis in Deo.

Ad decimum dicendum, quod duplex est sapientia; scilicet creata et increata; et utraque homini infunditur; et eius infusione homo in melius mutari potest proficiendo. Sapientia vero increata

áll az ismerő alanyban. S ebből a szempontból mellesleg megváltozhatik, amikor t. i. az ismerő alany képességességi bölcseségből ténylegesre emelkedik. Tudnivaló ugyanis, hogy az értelmi képek, amelyek tudatosításából adódik a bölcseség, két szerepet töltenek be: a megismert dolgok hasonlóságát közlik és az ismerő értelmet tökéletesítik.

A tizenegyedikre ezt kell felelni: Az értelmi képek, amelyekből alakul a tanítás útján kapott bölcseség, a tanítvány lelkébe belérajzolódnak közvetlenül a cselekvő értelem által, közvetve pedig a tanító által. A tanító ugyanis az értelemmel felfogható dolgok jeleit terjeszti elő és ezekből a cselekvő értelem kiemeli az értelmi képeket s azokat mint megannyi irányzékot belérajzolja a szenvedőleges értelembe. Ebből látszik, hogy a tanító élő vagy írásban adott szavaival az ismeret létesítése tekintetében az értelem épúgy van, mint a lelken kívül álló egyéb dolgokkal: mindkét területről szedi az értelem képeit. De meg kell engedni, hogy a tanító szónak több köze van a tudás létrehozásához mint a lelken kívül álló érzéki dolgoknak; mert az értelmet irányító eszméknek közvetlen jelei.

A tizenkettedikre ezt kell felelni: Az értelmi és testi látás hasonlata sántít; a látás ugyanis nem összevető tehetség, mintha t. i. bizonyos sajátos tárgyaiból kiindulva mások ismeretére jutna. Hanem ami egyáltalán sajátos tárgya, az mind nyomban láthatóvá válik, mihelyt feléjük fordul. Aki tehát látóképességgel rendelkezik, úgy van a látható dolgok egész területével, mint akinek készsége van azoknak az összes dolgoknak észbeli latolgatására, amelyekre készségi ismerete kiterjed. Ezért a látó nem szorul arra, hogy valaki látásra serkentse; más legfeljebb ráirányítja valami láthatóra, pl. ujjmutatással stb. Nem így az értelmi képesség; *az* összevető, és ezért bizonyos ismeretekről másokra halad. Ezért nem is egyformán van beállítva az összes érthető valóságok fontolgatására. Hanem elsőbben meglát bizonyos igazságokat, melyek t. i. önmagukban világosak. Ezek aztán burkoltan tartalmaznak másokat, amelyeknek ismeretére azonban csak úgy jut el, ha esze segítségével kihámozza azt, ami burkoltan benne van az elvekben. Innen van, hogy amíg ezek megismerésére készséget nem szerzett, rájuk nézve képességiségben van, nemcsak mellesleg és esetleg, hanem a dolog természeténél fogva, lényeg szerint. Szüksége van indítóra, aki ténylegességre segíti a tanítás által, amint Aristo-

nullo modo mutabilis est; creata vero in nobis mutatur per accidens, non per se. Est enim ipsam considerare dupliciter. Uno modo secundum respectum ad res aeternas de quibus est; et sic omnino immutabilis est. Alio modo secundum esse quod habet in subiecto; et sic per accidens mutatur, subiecto mutato de potentia habente sapientiam in actu habens. Formae enim intelligibiles, ex quibus sapientia consistit, et sunt rerum similitudines et sunt formae perficientes intellectum.

Ad undecimum dicendum, quod in discipulo describuntur formae intelligibiles, ex quibus scientia per doctrinam accepta constituitur, immediate quidem per intellectum agentem, sed mediate per eum qui docet. Proponit enim doctor rerum intelligibilium signa, ex quibus intellectus agens accipit intentiones intelligibiles et describit eas in intellectu possibili; unde ipsa verba doctoris audita vel visa in scripto hoc modo se habent ad causandum scientiam in intellectu sicut res quae sunt extra animam; quia ex utrisque intellectus intentiones intelligibiles accipit; quamvis verba doctoris propinquius se habent ad causandum scientiam quam sensibilia extra animam existentia; inquantum sunt signa intelligibilium intentionum.

Ad duodecimum dicendum, quod non est simile de intellectu et visu corporali; visus enim corporalis non est vis collativa, ut ex quibusdam suorum obiectorum in alia perveniat; sed omnia sua obiecta sunt ei visibilia, quam cito ad illa convertitur; unde habens potentiam visivam se habet hoc modo ad omnia visibilia intuenda, sicut habens habitum ad ea quae habitualiter scit consideranda; et ideo videns non indiget ab alio excitari ad videndum, nisi quatenus per alium eius visus dirigitur in aliquod visibile, ut digito vel aliquo huiusmodi. Sed potentia intellectiva, cum sit collativa, ex quibusdam in alia devenit; unde non se habet aequaliter ad omnia intelligibilia consideranda; sed statim quaedam videt, ut quae sunt per se nota, in quibus implicite continentur quaedam alia quae intelligere non potest nisi per officium rationis ea quae in principiis implicite continentur, explicando; unde ad huiusmodi cognoscenda, antequam habitum habeat, non solum est in potentia accidentali, sed etiam in potentia essentiali; indiget enim motore, qui reducat eum in actum per doctrinam, ut dicitur in VIII Physic.;

teles mondja (Phys. VIII comm. 32). Erre persze nem szorul rá, akinek már van készségi ismerete. Tehát a tanító lendíti az értelmet tudásra, amint általában a lényegesen szükséges indító a képességet ténylegességbe emeli. Ellenben, aki a látás számára rámutat valamire, úgy serkent mint esetlegességi indító, épúgy mint akinek készségi ismerete van, felserkenthető valamire, hogy róla gondolkodjék.

A tizenharmadikra ezt kell felelni: Minden tudás a biztonságot az elvek biztosságából meríti. A következtetésekről akkor vagyunk bizonyosak, ha elvekre tudjuk visszavezetni. Ezért is a tudás bizonyossága abból az értelmi világosságból származik, melyet Isten olt belénk, melyből ő szól hozzánk. Tehát ez a világosság nem a külsőleg tanító mestertől ered; legfeljebb amennyiben tanítása megmutatja, hogy a következmények mikép folynak az elvekből. De ez sem szülne bennünk biztos tudást, ha nem volna meg bennünk a következtetések kiindulásául szolgáló elvek biztossága.

A tizennegyedikre ezt kell felelni: A külsőleg tanító ember nem tudja befolyásolni világosságunkat, hanem bizonyos értelemben létesíti értelmi képeinket, amennyiben elénk adja az irányzék jellegű értelmi eszméknek bizonyos jeleit, amelyekből aztán értelmünk azokat az eszméket kihüvelyezi.

A tizenhatodikra ezt kell felelni: A bűn a vágyó képességben székel. És azt egyedül Isten tudja befolyásolni, amint a következő szakaszból kitűnik. A tudatlanság ellenben az észben székel, és azt az ember is tudja befolyásolni, amint pl. a cselekvő értelem az értelmi képeket a szenvedőleges avagy képességi értelembe vetíti, és ennek közvetítésével részint az érzékelhető dolgokból, részint tanítás útján létrejön lelkünkben a tudás, amint kifejtettük (a törzsben).

A tizenhetedikre ezt kell felelni: A tudás biztonságát, amint már mondottuk, az ember egyedül Istentől kapja, aki belénk oltotta az ész világosságát; általa látjuk be az elveket, s ebből származik a tudás biztonsága. Bizonyos értelemben mégis az ember hozza létre a tudást bennünk, amint fent mondva volt.

A tizennyolcadikra ezt kell felelni: Ha a tanítványhoz kérdés történik, a tanító előadása előtt feleletet ad esetleg az elvek tárgyában, amelyek által történik a tanítás, de nem a még tanításra váró következtetések tárgyában. A mestertől nem is az elveket tanulja, hanem csakis a következtetéseket.

quo non indiget ille qui habitualiter iam aliquid novit. Doctor ergo excitat intellectum ad sciendum illa quae docet, sicut motor essentialis educens de potentia in actum; sed ostendens rem aliquam visui corporali, excitat eum sicut motor per accidens; prout etiam habens habitum scientiae potest excitari ad considerandum de aliquo.

Ad decimumtertium dicendum, quod certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum; tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia: et ideo, quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus, non autem ab homine exterius docente, nisi quatenus conclusiones in principia resolvit nos docens; ex quo tamen nos certitudinem scientiae non acciperemus, nisi inesset nobis certitudo principiorum, in quae conclusiones resolvuntur.

Ad decimumquartum dicendum, quod homo exterius docens non influit lumen intelligibile, sed est causa quodammodo speciei intelligibilis, in quantum proponit nobis quaedam signa intelligibilium intentionum, quas intellectus noster ab illis signis accipit, et recondit in se ipso . . .

Ad decimumsextum dicendum, quod culpa est in affectu, in quem solus Deus imprimere potest, sicut patebit in sequenti articulo; ignorantia autem est in intellectu, in quem etiam virtus creata potest imprimere, sicut intellectus agens imprimit species intelligibiles in intellectum possibilem, quo mediante ex rebus sensibilibus et ex doctrina hominis causatur scientia in anima nostra, ut dictum est.

Ad decimumseptimum dicendum, quod certitudinem scientiae, ut dictum est, habet aliquis a solo Deo, qui nobis lumen rationis indidit, per quod principia cognoscimus, ex quibus oritur scientiae certitudo; et tamen scientia ab homine quodammodo causatur in nobis, ut dictum est.

Ad decimumoctavum dicendum, quod discipulus ante locutionem magistri interrogatus, responderet quidem de principiis per quae docetur, non autem de conclusionibus quas quis eum docet; unde principia non discit a magistro, sed solum conclusiones.

Quaest. quodlibet. II 5, 10. *Vajjon az eladó köteles-e az eladott dolognak hibáját felfedni a vevő előtt.* A tizedik körül ez az eljárás:

1. Úgy tetszik, hogy az eladó nem köteles az eladott dolog hibáját felfedni a vevő előtt. Mert a polgári törvények szerint az árusító és a vevő egymást becsaphatja. Ám minden becsapás lehetősége ki volna zárva, ha az árusító tartoznék felfedni áruja hibáját a vevő előtt. Tehát nem köteles.

2. A vitatkozó erre azt mondta, hogy a törvények nem avatkoznak a lelkiismeretbe; és amiről most szó van, az a pörös területre tartozik. Ennek viszont ellenére jár, hogy Aristoteles szerint (Eth. II 1) a törvényhozó szándéka a polgárokat derekasakká tenni. Amit tehát a törvények megengednek, nem lehet a lelkiismeretnek ellenére. A másik oldalról viszont ép a polgári törvények úgy rendelkeznek, hogy ha valaki beteg állatot ád el, köteles helyt állni a hibáért. Tehát köteles a hibát is felfedni a vevő előtt. Továbbá Cicero azt mondja a kötelességekről írt művében, hogy a derék férfiúnak az is tiszte, hogy a vevőnek megmondja azt, amiért a dolog kevesebbért kerülne eladásra. Ám ilyen az áru hibája. Tehát tartozik azt felfedni a vevő előtt.

Azt kell felelni: Bizonyos dolog lehet a derék férfiúnak tiszte, ami azonban nem mindenki kötelessége; pl. a derék férfiúnak jól áll bőkezűen rendelkezésére bocsátani vagyonát barátjának; jóllehet ez nem kötelessége. De van olyan dolog is, ami a derék embernek jól áll és egyben kötelessége is; pl. hogy mindenkinek megadja, ami igazságos; ezt kívánja az igazságosság. Ezért minden eladónak kötelessége, hogy igazságos adás-vevést csináljon, de nem hogy nagylelkű vásárt csináljon, amennyiben a jogos árból valamit leenged. Már most az igazságosság bizonyos egyenlőség, mondja Aristoteles (Eth. V 2). Tehát az adás-vevés akkor igazságos, mikor a kapott ár felér az eladott dologgal; ha nem ér fel, hanem több, akkor nem igazságos. Ha tehát az eladott dolog hibája a dolgot kevesebb értékűvé teszi mint a kért ár, az eladó igazságtalan, és aki a hibát elrejti, vétkezik. De ha a kért árnál nem teszi kevesebb értékűvé a dolgot,

Quaest. quodlibet. II 5, 10. Ez a quodlibet jó példa arra, hogy Szent Tamás a gyakorlati kérdéseket mennyire nem intézi el mereven, jól-

Quaestiones quodlibetales II 5, 10. *Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditae emptori.* Circa secundum sic proceditur.

1. Videtur quod venditor non teneatur dicere vitium rei venditae emptori. Quia secundum leges civiles venditor et emptor se invicem decipere possunt. Nulla autem posset fieri deceptio, si venditor rei venditae vitium emptori dicere teneretur. Ergo non tenetur.

2. Sed dicebat, quod leges non loquuntur secundum forum conscientiae; sed quod nunc loquimur, est secundum forum contentiosum. Sed contra, secundum Philosophum in II Ethic. intentio legislatoris est cives facere bonos. Quod ergo licet secundum leges, non est contrarium conscientiae.

Sed contra est, quia secundum leges civiles si aliquis vendat animal morbidum, tenetur de vitio. Ergo tenetur dicere vitium emptori. Praeterea, Tullius dicit in libro de Officiis, quod ad officium boni viri pertinet ut dicat emptori illud pro quo res minus venderetur. Huiusmodi autem est vitium rei venditae. Ergo venditor tenetur dicere emptori vitum rei venditae.

Respondeo dicendum, quod aliquid pertinet ad bonum virum ad quod tamen homines non tenentur; sicut ad bonum virum pertinet quod liberaliter amico sua bona largiatur, quamvis ad hoc non teneatur. Sed aliquid pertinet ad bonum virum ad quod tenetur; scilicet quod reddat alicui quod iustum est; nam actus iustitiae est ut reddatur alicui quod ei debetur. Et ideo unusquisque venditor ad hoc tenetur ut iustam venditionem faciat, non autem ut faciat venditionem liberalem, dimittens aliquid de pretio iusto. Iustitia autem aequalitas quaedam est, ut dicitur in V Ethic. Est ergo iusta venditio, quando pretium acceptum ab habente aequatur rei venditae; iniusta autem, si non aequetur, sed plus accipiat. Si ergo vitium rei venditae faciat rem minus valere quam pretium impositum a venditore, iniusta erit venditio, unde peccat occultans vitium; si autem non faciat rem minus valere quam pretium impositum,

lehet szigorú logikával az elvek mértékére szabja; de nagyon okos és bölcs tekintettel van az élet, az ember, a tömegek adottságaira.

A szövegben említett válás-levél a mózesi törvényre (Deut. 24, 1) megy

amennyiben az eladó már az áru hibájára való tekintettel kevesebbet kért érte, akkor nem vétkezik, aki elhallgatja áruja hibáját, mert az adás-vevés nem igazságtalan; annál kevésbbé, mert esetleg kára származnék a hiba felfedéséből, amennyiben pl. a vevő a dolgot kevesebbért akarná megvenni, mint amennyit ér. Nemesebb volna azonban, ha az eladó nem vetne ügyet a maga kárára, hanem a más javát nézné; bár erre nem köteles.

Az elsőre e szerint ezt kell felelni: Az a bizonyos törvény nem mondja ki egyszerűen azt, hogy az eladónak szabad becsapni a vevőt és viszont. Hanem igenis kimondja, hogy a törvény szerint meg van engedve, amit a törvény nem büntet; amilyen az ószövetségben volt a válás-levél.

A másodikra ezt kell felelni: A törvény előírásai az erény teljessége számára készítik elő az utat. De a teljes erény cselekedetei már nem esnek az emberi törvény parancsa alá. Az csak bizonyos súlyosabb kihágásokat tilt, hogy így az embereket kezesen elterelje a rossztól és az erény gyakorlására serkentse. De megenged, — amennyiben nem büntet — bizonyos kihágásokat, amelyek nélkül bajos elgondolni a tömeget. S ezek közé tartozik az a félrevezetés is, amely eladó és vevő között dívik. Mert hát a legtöbb ember olcsón akar venni és drágán eladni, amint helyesen jegyzi meg Szent Ágoston a Szentháromságról irott művében.

Ami meg az első elhárító ellenvetést illet, ezt arra az esetre kell érteni, mikor az állat betegsége csekélyebb értékűvé teszi azt, mint amennyi az eladási ára. A másodikra pedig ezt kell mondani: Cicero abban az értelemben mondja, hogy a derék férfiú nem hallgatja el az áru hibáját, mert a derék férfiú magatartásával nem fér össze becsapni mást. De az nem becsapás, ha elhallgatunk valamit az eladott dologról, ami nem teszi csekélyebb értékűvé, mint amennyit kaptunk érte.

Quaest. quodlibet. IV 9, 16. *Vajjon az ember bűn nélkül kívánhatja-e megtanulni a mágikus tudományokat.* Feleletül ezt kell

vissza: ha egy férj el akarja bocsátani feleségét, csak úgy teheti, ha erről írást ad neki, váláslevelet. Ezt a tökéletlen ószövetségi álláspontot az Üdvözítő kiigazította (Math. 19). Tanulságos ezt a tárgyalást összevetni a II 108, 1-el; lásd 237. lap.

quia forte venditor minus pretium imponit propter vitium, tunc non peccat tacens vitium, quia venditio non est iniusta et forte esset sibi damnosum, si vitium diceret; quia emptor vellet habere rem etiam pro minori pretio quam valeret. Liberaliter tamen faceret, si damnum proprium contemneret ut satisfaceret voluntati alterius, licet ad hoc non teneatur.

Ad primum ergo dicendum, quod per illud dictum legis non habetur quod licitum sit simpliciter venditori decipere emptorem, et e converso; sed dicitur aliquid esse licitum secundum legem quod per legem non punitur, sicut secundum legem veterem libellus repudii.

Ad secundum dicendum, quod praecepta legis sunt ductiva ad perfectam virtutem; tamen actus perfectae virtutis non cadunt sub praecepto legis humanae; sed prohibet quaedam graviora, ut gradatim homines retracti a malis per se ipsos ad virtutem exerceantur. Permittit autem quaedam minora peccata, eis poenam non infligens, quia sine his non facile invenitur hominum multitudo; et de talibus est deceptio quae est inter vendentes et ementes; quia plurimi sunt qui volunt vili emere et care vendere, ut Augustinus dicit in lib. de Trin.

Ad illud vero quod primo in contrarium obicitur, dicendum, quod illud intelligendum est quando morbus pecoris facit pecus minus valere quam vendatur. Ad secundum dicendum, quod ea ratione Tullius dicit quod vir bonus non tacet vitium rei venditae, quia ad virum bonum non pertinet decipere aliquem; deceptio autem non est, si id quod tacetur de re vendita, non facit rem minus valere quam pretium quod pro ea accipitur.

Quaest. quodlibet. IV 9 16. *Utrum homo sine peccato possit appetere scire scientias magicas.* Respondeo dicendum, quod actus humanus potest dici dupliciter: uno modo ex genere, alio modo ex circumstantia. Ex genere quidem dicitur esse actus bonus ex eo

Quaest. quodl IV 9, 16. Itt Szent Tamás az őt jellemző körültekintéssel megadja a katolikus feleletet erre az időszerű kérdésre is: szabad-e az okkultizmussal (l. Dogm. I 85 kk.) és különösen a spiritizmussal vagy teo-, antróposzofizmussal foglalkozni?

mondani: Az emberi cselekedeteket kétféleképp lehet megítélni: vagy a nemük szerint vagy a kísérő körülmények alapján. A nemük szerint jóknak mondjuk a cselekedeteket, ha a kellő tárgyra terjeszkednek. Ám a vágyó képesség megfelelő tárgya a jó; tehát jót kívánni általában jó cselekedet. Minden tudomány vagyis minden ismeret jó valami; különben Istenben, akiben semmi rossz nincsen, nem volna meg a jó és rossz minden tudománya. Tehát bármilyen dolognak akár jónak akár rossznak tudományát vagyis ismeretét kívánni magában jó. Ám a kísérő körülmények különfélesége szerint lehet jó vagy rossz. A körülmények ezt a jellegüket elsősorban a szándékolt céltól veszik. Ha ugyanis valaki azért kíván mágikus tudományokat, hogy felhasználja mágiára, kívánsága rossz. Ha azért kívánja tudni, hogy elutasítsa és megcáfolja, akkor jó és megengedett a kívánsága. De a személy állapota vagy más módja is lehet ilyen minősítő körülmény. Ha ugyanis valaki azért akar tudni efféléket, hogy ezt a tudományt többre tartsa más hasznosabb, okosabb tudásnál, ez a kívánsága rendetlen; hasonlóképen, ha olyan valaki kívánja, akinek nem kenyere, az is rendetlen kívánság.

Quaest. quodlibet. XII 14, 20. *Vajjon mi erősebb: az igazság vagy a bor vagy a király vagy az asszony.* Úgy tetszik, hogy a bor erősebb, mert képes gyökeresen megváltoztatni az embert. Hasonlóképen a király is, hisz olyanra kényszeríti az embert, ami leginkább nehezére esik t. i., hogy kitegye magát halálveszedelemnek. Hasonlókép az asszony, mert az még a királyon is uralkodik. Ellene szól, amit Ezdrás mond (III 4, 38): Legerősebb az igazság.

Azt kell felelni: Ez a kérdés van megoldásra feltéve az ifjaknak is Ezdrás említett könyvében. Tudnivaló, hogyha ezt a négyet: igazság, bor, király, asszony, magukban tekintjük, nem összemérhetők, mert nem tartoznak közös nem alá. De, ha bizonyos hatás szempontjából tekintjük, van közös hatásuk; és ebből a szempontból összemérhetők. S ez a hatás, melynek létesítésében megegyeznek és összehasonlíthatók, az emberi szív megmozgatása. Tehát azt kell

Quaest. quodl. XII 14, 20. Ez a kissé profán ízű kérdés fel van vetve a nem kánoni, tehát nem a Szentíráshoz tartozó, hanem a Szentírásnak mintájára és mintegy folytatására készült, valamikor a katolikusok között is

quod actus cadit supra debitam materiam; debita autem materia appetitus est bonum; unde appetere quodcumque bonum, est bonum in genere. Omnis autem scientia, sive quaecumque cognitio bonum aliquid est; alioquin Deus, cui nihil mali inest, non haberet omnem scientiam tam bonorum quam malorum. Unde appetere quamcumque scientiam vel notitiam quarumcumque rerum sive bonarum sive malarum est bonum in genere; sed tamen secundum diversas circumstantias additas potest esse bonum vel malum; et praecipue hae diversificantur secundum intentionem finis. Nam si aliquis appetat scire scientias magicas ut eis etiam utatur, est malum. Si autem appetat eas scire ut confutet et reprobet, sic est bonum et licitum. Similiter etiam ex conditione personae potest hoc diversificari vel etiam ex modo appetendi. Si enim sic aliquis appetat scire huiusmodi scientias ut earum notitiam praeferat aliis utilioribus rebus, inordinatus est appetitus; et similiter si sit talis persona ad quam non pertineat hoc scire, inordinate hoc appetit.

Quaest. quodlibet. XII 14, 20. *Utrum veritas sit fortior inter vinum et regem et mulierem.* Ad primum quaesitum est, utrum veritas sit fortior inter vinum, regem et mulierem. Et videtur quod vinum, quia immutat maxime hominem. Item quod rex, quia pellit hominem ad id quod est difficillimum, scilicet ad hoc quod se exponat periculo mortis. Item quod mulier, quia dominatur etiam regibus. Contra Esdrae III: Fortior est veritas.

Respondeo dicendum, quod haec est quaestio proposita iuvenibus dissolvenda in Esdra. Sciendum ergo, quod si consideremus ista quattuor secundum se, scilicet vinum, regem et mulierem et veritatem, non sunt comparabilia, quia non sunt unius generis, tamen si considerentur per comparationem ad aliquem effectum, concurrunt in unum et sic possunt comparari. Hic autem effectus in quem conveniunt et possunt comparari, est immutatio cordis humani. Quod ergo inter ista magis immutet cor hominis, videndum est. Sciendum est ergo, quod immutativum hominis

tiszteletnek örvendő apokrif Ezdrás III könyvében (4, 38). Szent Tamás még ezt is imponáló komolysággal és életbölcseséggel világítja meg.

nézni, vajjon az említettek közül melyik mozgatja meg inkább az emberi szivet. Már most ami megmozgatja az embert, lehet a teste, lehet a lelke; ez az utóbbi ismét vagy érzéki vagy értelmi, az értelem ismét vagy gyakorlati vagy szemléleti. Ami már most a testi fogékonyság szempontjából természet szerint leginkább meg tud mozgatni, az kétségkívül a bor; hisz a részeget bőbeszédűségre hajtja. Ami az érzéki vágy mozgatását illeti, elsőbbsége van a kéjnek, különösen a nemi kéjnek; s itt az asszonyé az elsőbbség. A gyakorlat terén és az erre szolgáló emberi dolgokban főhatalma a királynak van. A szemléletben a legfőbb és leghatalmasabb az igazság. Ám a testi erők alá vannak vetve a lelkieknek, a lelkiek az értelmieknek és a gyakorlati értelmiek a szemlélődőknek. Ha erre rögzítjük tekintetünket, kitűnik, hogy az igazság nemesebb, kiválóbb és erősebb.

quoddam est corporale et aliud est animale; et hoc est duplex, sensibile et intelligibile. Intelligibile etiam est duplex, scilicet practicum et speculativum. Inter ea autem quae pertinent ad immutantia naturaliter secundum dispositionem corporis habet excellentiam vinum, quod facit per tumulentiam loqui. Inter ea quae pertinent ad immutandum appetitum sensitivum, excellentior est delectatio, et praecipue circa venerea, et sic mulier est fortior. Item in practicis et rebus humanis quae possunt hoc facere, maximam potestatem habet rex. In speculativis summum et potentissimum est veritas. Nunc autem vires corporales subiciuntur viribus animalibus, animales intellectualibus, et intellectuales practicae speculativis; et ideo simpliciter veritas dignior est et excellentior et fortior.

A hittudományos kommentárokból

In Lombardum IV dist. XX X.

A házas beleegyezésnek mentnek kell lenni a kényszertől. A kikényszerített beleegyzés ugyanis, amely nem is érdemli meg a beleegyezés nevét, nem létesíthet házasságot, amint kitűnik Orbán pápa leveléből, amelyet Sanzióhoz, Arragonia királyához intézett (Decr. causa XXXI qu. 2)... Hasonlólép tanít a Pandekta: «Annak beleegyezését megtörténtnek kell venni, aki kézzelfoghatóan nem tiltakozik, amaz elv értelmében: az eljegyzésben a beleegyezést ugyanazoktól kell követelni, akiktől a házassághoz megkívánjuk. A lányról mindig feltételezzük, hogy egyetért atyjával, ha kézelfogahatóan nem ellenkezik...»

A szöveg tagolása. Miután a Mester megmutatta, hogy a beleegyezés teszi a házasságot, itt megmutatja, hogy mi akadályozza a beleegyezést úgy, hogy házasság nem jöhet létre. Az első részben a kényszer akadályáról ad döntő tanítást, a másodikban egyéb akadályról. Az első megint három szakaszra oszlik. Az elsőben megmutatja, hogy a kikényszerített beleegyezés nem létesít házasságot; a másodikban megmutatja, hogy ha a kikényszerítés után szabad beleegyzés történik, a házasság érvényes. A harmadikban azt tárgyalja, hogy mik a beleegyezés feltételei.

Első kérdés. Itt négy kérdés vetődik fel: 1. a beleegyezés lehet-e egyáltalán kikényszerített, 2. az állhatatos férfiú kényszeríthető-e; 3. vajjon a kényszerű beleegyezés létesít-e házasságot; 4. valakit kényszeríthet-e a szülője a házasságra.

1, 4. *Vajjon a szülő parancsa kényszeríthet-e valakit házasságra.* A negyediknek így fogunk neki: Úgy tetszik, hogy igen. Az Apostol ugyanis (Kol. 3, 20) azt mondja: «Gyermekek, mindenben fogadjatok szót szülőiteknek», tehát a gyermekeknek ebben is engedelmeskedni kell... Viszont ennek ellenére van, hogy ha a

In Lombard. IV. dist. XXIX 1, 4. Látnivaló, hogy Szent Tamás a kánonjogban is jártas és biztos világítással kezeli ennek is a kényesebb

In Lomb. IV. Dist. XXX.

Oportet autem consensum coniugalem liberum esse a coactione. Coactus enim consensus, qui nec consensus appellari debet, coniugium non facit, sicut testatur Urbanus papa scribens Sanctio Regi Aragonum ... In libro Pandectarum: «Consentire autem probatur, qui evidenter non contradicit» secundum illud: In sponsalibus eorum consensus exigendus est, quorum in nuptiis desideratur. Intelligitur tamen semper patri filia consentire, nisi evidenter dissentiat».

Divisio textus. Postquam ostendit magister, quod consensus sit causa matrimonii, hic ostendit quibus impediatur consensus ne matrimonium efficere possit; et dividitur in partes duas: in prima determinat de impedimento coactionis; in secunda de impedimento erroris ... Prima in tres: in prima ostendit quod coactus consensus non facit matrimonium; in secunda ostendit quod si post coactionem liber consensus adveniat, matrimonium verum erit ... in tertia, qualiter intelligendus sit aliquis consentire ...

Quaestio 1. Hic quaeruntur quatuor: 1. utrum aliquis consensus possit esse coactus; 2. utrum aliqua coactio cadat in constantem virum; 3. utrum consensus coactus faciat matrimonium; 4. utrum aliquis possit cogi a patre ad contrahendum matrimonium.

1, 4. ***Utrum aliquis praecepto patris possit compelli ad matrimonium.***

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis praecepto patris possit compelli ad matrimonium contrahendum. Coloss. 3: Filii obedite parentibus per omnia. Ergo etiam in hoc eis obedire

kérdéseit. Orbán pápa levele megvan az egyház jog régi gyűjteményében, a *Corpus iuris* ecclesiastici-ben. A *pandekták* a római jogi gyűjteményben, a Corpus Iuris-ban található jogi kompendium.

szülő házasságot parancsol valakire, az bűn nélkül szerzetbe léphet. Tehát ebben nem tartozik engedelmeskedni.

Megoldás. Azt kell felelni: A házasságot lehet mondani huzamos szolgálati viszonynak; ebből azonban következik, hogy a szülő nem kényszerítheti házasságra gyermekét, mert az szabad állapotban van; csak rá tudja venni észszerű okkal. És amilyen a gyermek állásfoglalása ezzel az okkal szemben, olyan a szülő parancsával szemben. Ha tehát az az ok szükség jellegével késztet avagy merő illendőség jellegével, ugyanígy késztet a parancs is; máskép nem.

A nehézségre tehát ezt kell felelni: Az Apostol szava nem áll ott, ahol a gyermek ép olyan szabad mint a szülő; s pont ilyen a házasság, hisz általa a gyermekből is lesz szülő...

Catena aurea in Math. 5, 3: «*Boldogok az irgalmasok, mert irgalmasságot nyernek*». *A Glossza:* Az igazságosság és irgalom úgy jár együtt, hogy az egyiknek a másikat mérsékelni kell. Az igazságosság ugyanis irgalom nélkül kegyetlenség; az irgalom igazságosság nélkül elmállás. Ezért mondja mindjárt az igazság után: boldogok az irgalmasok. *Remigius:* az irgalmast azért mondjuk könyörületes szívűnek, mert mintegy könnyező szívű; más baját úgy megkönnyezi, mint a magáét. *Szent Jeromos:* Az irgalmat nemcsak az alamizsnaadásra kell korlátozni, hanem ki kell terjeszteni a felebarát minden bűnére és bajára, mikor mi a terhét visszük. *Szent Ágoston:* Boldogoknak mondja, akik kezére járnak a nyomorultaknak vagy szomorúaknak, akiknek úgy fizet meg Isten, hogy megszabadítja őket a nyomorúságtól. Ezért folytatja így: mert irgalmasságot nyernek. *Hilarius:* Annyira kedve telik Istennek minden embert átölelő jó lelkületünkben, hogy az irgalmat csakis az irgalmasaknak helyezi kilátásba. *Aranyszájú Szent János:* Látszatra ugyan egyenlő a visszafizetés, voltaképen azonban sokkal nagyobb; hisz nem egyenlő Isten irgalma és az ember irgalmassága. *Szent Anzelm glosszája:*

Catena aurea in Math. 5, 3. Ez a szemelvény az ú. n. Aranyláncból van. Ilyenek már századok óta divatoztak. Abból állottak, hogy az értelmező a Szentírás minden helyét úgy értelmezte, hogy összeszedte, amit a szentatyák vagy híres írók műveiből legmegfelelőbbnek talált, és ezeket a gyöngyszemeket mintegy aranyláncra fűzve tárta olvasói elé.

tenentur... Sed contra, patre imperante matrimonium, filius potest sine peccato religionem intrare. Ergo non tenetur ei in hoc obedire.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum matrimonium sit quaedam quasi servitus perpetua, pater non potest cogere filium ad matrimonium per praeceptum, cum sit liberae conditionis, sed potest eum inducere ex rationabili causa; et tunc sicut se habet filius ad causam illam, ita se habet ad praeceptum patris: ut si illa causa cogat de necessitate vel de honestate, et praeceptum similiter cogit, alias non.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli non intelligitur in illis in quibus sicut pater est liber, ita et filius; et huiusmodi est matrimonium, per quod etiam filius fit pater.

Catena aurea in Mat. 5, 3. *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.*

Glossa. Iustitia et misericordia ita coniunctae sunt, ut altera ab altera debeat temperari; iustitia enim sine misericordia crudelitas est; misericordia sine iustitia dissolutio, unde de misericordia post iustitiam subdit: *Beati misericordes.* Remigius. Misericors dicitur, quasi miserum habens cor; quia alterius miseriam quasi suam reputat, et de malo alterius quasi de suo dolet. Hieronymus super illud: *Beati misericordes.* Misericordia hic non solum in eleemosynis intelligitur, sed in omni peccato fratris, si alter alterius onera portemus. Augustinus De serm. Domini in monte lib. I. Beatos autem dicit esse qui subveniunt miseris, quoniam eis ita rependitur, ut de miseria liberentur; unde sequitur: Quoniam ipsi misericordiam consequentur. Hilarius. Intantum enim Deus benevolentiae nostrae in omnes delectatur affectu, ut suam misericordiam sit solis misericordibus praestaturus. Chrysostomus in hom. 16 Sup. Matth. Videtur autem esse aequalis retributio; sed est multo maior; non enim est aequalis humana misericordia

Akik itt szerepelnek, többnyire ismeretesek. *Remigius* valószínűleg auxerei Remigius, bencés († 908 vagy valamivel utóbb). Nem eredeti, de jó összefoglaló, a középkorban sokat forgatott író, aki élete vége felé Párizsban tanított, és ott egy kéziratban ma is őrzött kommentárt írt Szent Mátéhoz. Anzelm Glosszájára nézve lásd az előző jegyzetet.

Jól van úgy, hogy az irgalmasok irgalmasságot nyernek, úgy hogy többet kapnak mint amennyit megérdemelnek. És amint több jut annak, akinek a jóllakáson túl is telik, mint akinek csak jóllakásra telik, épúgy az irgalmasság jutalma nagyobb mint az előzőké.

In epist. Paulin. *Cor II 12, 1—3-hoz. Lec. 1. 2 :* «Áttérek a látomásokra és az Úr kinyilatkoztatásaira. Ismerek egy embert Krisztusban, ki tizennégy évvel ezelőtt — testben-e, nem tudom, testen kívül-e, nem tudom, Isten tudja — elragadtatott a harmadik égig és tudom, hogy ez az ember — testben-e, nem tudom, testen kivül-e, nem tudom, Isten tudja — elragadtatott a paradicsomba, és titkos igéket hallott, amelyeket embernek nem szabad kimondani, Mikor magamat ajánlom, áttérek a látomásokra és a kinyilatkoztatásokra» . . .

Itt meg kell jegyezni, hogy különbség van a látomás és kinyilatkoztatás között. A kinyilatkoztatás magában foglalja a látomást is, de fordítva nem. Olykor ugyanis olyan látomás esik, amelynek értelme és jelentése rejtve van a látó előtt, és akkor merőben látomásról beszélünk. Ilyen volt a fárao vagy Nabukodonozor látomása (Gen. 41, Dan. 2). Mikor a látással együtt jár a látottak értelmének kijelentése is, akkor adva van a kinyilatkoztatás. Ezért a fárao és Nabukodonozor esetében a kalászokra ill. a szoborra vonatkozó látás merőben látomás volt; ellenben József és Dániel a látottak jelentését is tudták; ezért az ő esetükben már kinyilatkoztatásról

A Catena-ban szerepel az alighanem Seneca-tól származó és tőle pogány értelemben az irgalom ellen irányított bon mot: misericors est quasi habens miserum cor. Ebben a pogány élt letörte és a kereszténység fegyverét kovácsolta Szent Ágoston. Hogy az ő gondolatát visszaadjam, meg kellett kísérelnem az irgalom=könyörület etimológiáját (könyörög: sűrű könnyhullatással akar mást megindítani: könny a régi magyarságban könyű; könyörög mint szemereg; ebből a hatás: könyörület-könyörül úgy mint mozog-mozdul). Melich János egyetemi tanár úr becses nyelvhasonlító közlései megerősítik, hogy ez az út járható.

In epist. Paulin. *Cor. II 12 1, 3.* Ez a hely alapvető *Szent Tamás misztikájá*nak megértésére. Igen határozottan megjelöli a misztikai emelkedés végpontját: Istennek színről-színre való látását, amely azonban nem az

et divina. Glossa Anselmi. Merito ergo misericordibus misericordia impenditur, ut plus accipiant quam meruissent, et sicut plus recipit qui ultra saturitatem habet quam ille qui habet tantum ad saturitatem, sic maior est gloria misericordiae quam praecedentium.

In epist. Paulin. *In II ad Corinth. 12. lect. 1.* 2. Si gloriari oportet (non expedit quidem), veniam ad autem visiones et revelationes Domini. Scio hominem in Christo ante annos quattuordecim (sive in corpore, sive extra corpus, nescio, Deus scit) raptum huiusmodi usque ad tertium coelum. . . . Veniam commendando me ad visiones et revelationes Domini. . .

Ubi notandum est quod differentia est inter visionem et revelationem. Nam revelatio includit visionem et non e converso. Nam aliquando videntur aliqua, quorum intellectus et significatio est occulta videnti, et tunc est visio solum, sicut fuit visio Pharaonis et Nabuchodonosor Dan. 2, et Genes. 41. Sed quando cum visione habetur significatio intellectus eorum quae videntur, tunc est revelatio. Unde quantum ad Pharaonem et Nabuchodonosor visio de spicis et de statua fuit solum visio; sed quantum ad Joseph et Danielem, qui significationem visorum habuerunt, fuit revelatio et prophetia. Utrumque tamen scilicet visio et revelatio quandoque quidem fit a Deo. . . Consequenter visiones et revelationes huiusmodi manifestat Apostolus in speciali, loquens de se tanquam de alio . . .

üdvözültek boldog istenlátása, mert nem megtapadó forma, azaz nem állandó képesség mint az üdvözülteknél, hanem csak átmenő teljesítmény, épúgy mint a Nap fénye a karbunkulusban és csillagokban megtapadó minőség, a levegőben csak átmeneti hatás — az aristotelesi természetfölfogás szerint (lásd 367. és 396. l.). Csakugyan egészen más dolog mély gondolkodónak lenni, és más egy-egy jó ötlettel rendelkezni. A közvetlen istenlátásra való felemelkedést mondja az Apostol harmadik égnek és paradicsomnak. A harmadik ég magyarázatában Szent Tamás mozgósítja úgyszólván egész gondolatvilágát. Fejtegetéseinek megértése végett hármat kell szem előtt tartani:

1. Szent Tamás csillagászati világképére nézve lásd a 367. lap jegyzetét.

2. Szent Tamásnak fent (163. és 317. lapok) ismertetett ismeretelmélete a jelen esetben így alakul: a természetszerű emberi ismeretnek három foka van. Az első az érzéklő ismeret; pl. látom ezt a fát az utcán, azt a tölgyet

és jövendölésről van szó. De olykor mindkettő, a látomás is, a kinyilatkoztatás is Istentől jön . . . A következőkben az Apostol ilyen látomásokról és kinyilatkoztatásokról számol be; s itt magáról úgy beszél mint idegenről . . .

Az első látomásra nézve az Apostol különböztetéssel él; azt mondja ugyanis, hogy ennek a kinyilatkoztatásnak ügyében némely dolgokat tud, némelyeket nem tud. Mégpedig három dolgot tud. T. i. a beszélő állapotát: «tudok egy embert Krisztusban»; a látomás idejét: «tizennégy évvel ezelőtt»; és a látomás legtetejét: «elragadtatott a harmadik égig». De megvallja, hogy nem tudja a látónak felkészültségét: «testben-e, nem tudom, testen kívül-e, nem tudom». Lássuk először, amit tudott, hogy az ismeretes dolgok lépcsőjén könnyebben emelkedhessünk az ismeretlenekhez. Először is nézzük a látónak helyzetét, amely dícséretes, hiszen Krisztusban van, azaz Krisztushoz hasonul . . . Ami a látomás idejét illeti . . . rámutat az Apostol megtérésének idejére, hogy felhívja a figyelmet: ha már megtérésekor ennyire Krisztus kegyében volt, hogy ilyen látomásra volt méltó, mennyivel inkább tizennégy év mulva, mely idő alatt annyit nőtt tekintélyben Isten előtt, valamint erényben meg kegyelemben.

Lássuk aztán a látomás tetőfokát, amely kiváló, hisz «elragadtatott a harmadik égig». Itt mindjárt jó észbevenni, hogy más dolog ragadozni, lopni és megint más elragadni. A ragadozás ill. lopás az, amikor valakinek tulajdonát suttyomban elviszik. Ezért mondja József (Gen. 40, 13): «Úgy ragadoztak, azaz loptak el engem». Viszont elragadtatás akkor esik, mikor valamit hirtelen és erőszakkal visznek el. Olykor azt mondjuk, hogy valaki elragadtatik önmagától; amikor t. i. valami okból önkívületbe esik; ez az extázis. Már most önkívületbe eshetik az ember mind a vágyó mind az ismerő képesség útján. A vágyóképesség útján az ember magánál van, ha csak arra van gondja, ami az övé. Magán kívül van, mikor nem a magáéra gondol, hanem ami más javára szolgál. Ezt teszi a szeretet. «A szeretet nem keresi a magáét» (Kor. I 13, 5). Nos, erről az extázisról mondja Dénes (De div. nom.): «Az extázist

az erdőben, azt a barackfát a kertben. Ezek az egyes szemléletek képzetekké válnak, a képzetek lassan elveszítik határozott egyedi vonásaikat, elmosódott közképekké, phantasmákká válnak és ezeket lehet belső, vagy amint Szent

Secundum cognitivam vero aliquis efficitur extra se, quando aliquis extra naturalem modum hominis elevatur ad aliquid videndum, et de isto raptu loquitur hic Apostolus.

Sed sciendum quod modus naturalis humanae cognitionis est ut cognoscat simul per vim mentalem quae est intellectus et corporalem quae est sensus. Et inde est quod homo non habet in cognoscendo liberum iudicium intellectus nisi quando sensus fuerint in suo vigore bene dispositi, absque aliquo ligationis impedimento; alias cum impediuntur, etiam iudicium intellectus impeditur, sicut in dormientibus patet. Tunc ergo homo efficitur extra se secundum cognitivam, quando removetur ab hac naturali dispositione cognitionis, quae est ut intellectus ab usu sensuum et sensibilium rerum abstractus ad aliqua videnda moveatur. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo per defectum virtutis, undecumque talis defectus contingat, sicut accidit in phreneticis et aliis mente captis, et haec quidem abstractio a sensibus non est elevatio hominis, sed potius depressio, quia virtus eorum debilitatur. Alio vero modo per virtutem divinam; et tunc proprie dicitur elevatio, quia cum agens assimilet sibi patiens, abstractio quae fit virtute divina et est supra hominem est aliquid altius quam sit hominis natura. Et ideo raptus sic acceptus definitur sic: Raptus est ab eo quod est secundum naturam in id quod est supra naturam in vi superioris naturae elevatio. In qua quidem definitione tangitur eius genus, dum dicitur elevatio; causa efficiens, quia vi superioris naturae, et duo termini motus, scilicet a quo et in quem, cum dicitur ab eo quod est secundum naturam in id quod est supra naturam.

Sic ergo patet de raptu; sequitur de termino raptus, scilicet ad quem, cum dicitur: usque in tertium coelum. Notandum est autem quod tertium coelum tripliciter accipitur. Uno modo secundum ea quae sunt infra animam; alio modo secundum ea quae sunt in anima; tertio modo secundum ea quae sunt supra animam. Infra animam sunt omnia corpora, ut dicit Augustinus in lib.

A 363. lap latin szövegében szereplő «*ly*» a középkori íróknál pótolja a latinban hiányzó, de az elvont tárgyalásban olykor nélkülözhetetlen, határozott névelőt. Ez a «ly» a román «il, le», és ez az «ille» rövidítése.

A lélek *alatt* vannak Szent Ágoston szerint (De vera rel.) az összes testek. És e szerint három égről beszélhetünk, a levegőégről, a csillagos- és a tűzégről. Ebben az értelemben, mikor az Apostolról az van mondva, hogy elragadtatott a harmadik égig, ez azt jelenti: elragadtatott a tűzégig, hogy a benne létező dolgokat lássa, nem hogy ott tartózkodjék, különben tudná, hogy testben volt-e vagy testen kívül. Damascenusnál, aki a tűzeget nem ismeri el, így lehet érteni: az Apostol elragadtatott a nyolcadik vagyis legfelsőbb égig, és így nyilván látta mindazt, ami az egész anyagvilág felett van.

Ha aztán az eget ahhoz mérjük, ami a lélek*ben* van, égen a megismerés oly magas fokát értjük, amely meghaladja az ember természete szerinti megismerést. Már most háromféle látást különböztetünk meg: a testi látást, amellyel megragadjuk a testeket; a képzeletit, amellyel meglátjuk a testek hasonlósági körrajzait, és az értelmit, amellyel a valók igazi mivoltát ismerjük meg. Az értelem sajátos tárgya ugyanis a mivolt. Nem lehet égnek mondani a látásnak egyik ilyen fajtáját sem, ha az a természet útján történik (ha látok valami fogható dolgot; ha elképzelem, amit előbb láttam, ha értelemmel megragadok valamit képzeletikép közvetítésével). De viszont bármelyiket lehet égnek nevezni, ha az emberi ismerőképességeket meghaladja. Ha tehát az ember olyasmit lát, amit testi szemmel nem láthat, az az első ég; amint pl. Boldizsár király elragadtatásba esett, mikor meglátta a falon író kezet, amint Dániel (5. fej.) leírja. Ha az ember felemelkedik és képzeletében avagy bensejében lát természetfeletti dolgokat, a második égbe van ragadtatva. Így volt elragadtatva Péter, midőn látta az égből leszálló lepedőt, amint olvashatjuk Act. 10-ben. És ha meglátná valaki az értelmi valókat és azok mivoltát nem érzékletek sem közképek segítségével, akkor el volna ragadtatva a harmadik égig . . .

Ha pedig a harmadik módon fogjuk fel, az eget, amennyiben t. i. azokkal a valóságokkal van vonatkozásban, amelyek a lélek *fölött* vannak, így a három ég a három angyali hierarchia. E szerint, hogy az Apostol a harmadik égig volt ragadtatva, ez annyit jelent, hogy fel volt emelve az isteni valóságnak olyan tiszta látásra, amint látják a legfelsőbb és legelső hierarchiába tartozó angyalok, akik t. i. úgy látják az Istent, hogy magába az Istenségbe merülnek el, és így kapják világosságukat és az isteni titkok ismeretét. És Pál ezt látta.

De vera religione. Et sic possumus accipere triplex coelum corporeum, scilicet aereum, sidereum et empyreum. Et hoc modo dicitur quod Apostolus erat raptus usque ad tertium coelum, id est usque ad videndum ea quae sunt in coelo empyreo, non ut existeret ibi, quia sic sciret, si fuisset sive in corpore sive extra corpus. Vel secundum Damascenum, qui non ponit coelum empyreum, possumus dicere quod tertium coelum ad quod raptus est Apostolus, est supra octavam sphaeram, ut scilicet evidenter videret ea quae sunt supra totam naturam corporalem.

Si autem accipiamus coelum secundum ea quae sunt in ipsa anima, sic coelum debemus dicere aliquam altitudinem cognitionis quae excedit naturalem cognitionem humanam. Est autem triplex visio: scilicet corporalis, per quam videmus et cognoscimus corpora; spiritualis sive imaginaria, qua videmus similitudines corporum; et intellectualis, qua cognoscimus naturas rerum in seipsis. Nam proprie obiectum intellectus est quod quid est. Huiusmodi autem visiones, si fiant secundum naturalem modum (puta si video aliquid sensibile, si imaginor aliquid prius visum, si intelligo per phantasmata) non possunt dici coelum. Sed tunc quaelibet istorum dicitur coelum quando est supra naturalem facultatem humanae cognitionis; puta si aliquid vides oculis corporalibus supra facultatem naturae, sic es raptus ad primum coelum. Sicut Balthasar raptus est videns manum scribentis in pariete, ut dicitur Dan. 5. Si vero eleveris per imaginationem vel per spiritum ad aliquid supernaturaliter cognoscendum, sic es raptus ad secundum coelum. Sic raptus fuit Petrus, quando vidit linteum immissum de coelo, ut dicitur Act. 10. Sed si aliquis videret ipsa intelligibilia et naturas ipsorum non per sensibilia nec per phantasmata, sic esset raptus usque ad tertium coelum . . .

Tertio modo accipiendo coelum secundum ea quae sunt supra animam, sic triplex coelum est triplex hierarchia angelorum. Et secundum hoc Apostolus raptus fuit usque ad tertium coelum, id est ad hoc, ut videret essentiam Dei ita clare, sicut vident eum angeli superioris et primae hierarchiae, qui sic vident Deum quod immediate in ipso Deo recipiunt illuminationes et cognoscunt divina mysteria, et sic vidit Paulus.

De, ha úgy látta Isten valóságát, mint a legfelsőbb hierarchia angyalai, akkor könnyen úgy tetszik, hogy a mennyei boldogságot élvezte és üdvözült volt. Feleletem: Jóllehet látta az Istent úgy, amint van, még sem élvezte a mennyei boldogságot minden tekintetben hanem csak bizonyos tekintetben.

Tudnivaló ugyanis, hogy Istennek színről-színre való látásához külön világosság kell, a dicsőség világossága, amelyről a zsoltáros (35, 10) mondja: «Világosságod által látunk világosságot». Ámde bármely világosság közölhető valakivel vagy szenvedőlegesség, befogadás módjára, vagy pedig megtapadó forma módjára. Igy a Napnak világossága a kárbunkulusban és a csillagokban mint megtapadó forma található vagyis belegyökerezett a természetükbe, a levegőben pedig csak mint átmenő valami, nem mint állandó forma van meg; hisz megszűnik, mihelyt a Nap lealkonyodik. Hasonlóképen a dicsőséges világosság is kétfélekép oltható az elmébe. Vagy második természetté vált állandó forma módjára, és ebben az esetben az elmét minden tekintetben a mennyei boldogság birtokosává teszi — ezen a módon kapják az üdvözültek a mennyei hazában, és ezért mondjuk őket megérkezetteknek, mintegy látóknak. Vagy pedig a dicsőséges világosság csak megsuhintja a lelket mint átmenő benyomás; s ezen a módon volt az elragadtatásban Szent Pál lelke a dicsőséges világosságtól megvilágítva. Maga az elragadtatás elnevezése is mutatja, hogy ez csak átmeneti művelet volt Isten részéről; ezért Pál nem is volt mindenképen megdicsőült, sem pedig a mennyei dicsőség erejében nem volt részes, mert az a fényességes világosság nem vált minőségévé. Ezért nem is áradt ki a lélekből a testre, sem állandóan nem maradt meg a mennyei boldogság állapotában. Tehát az elragadtatásban csak az üdvözültség tényét élvezte, de nem volt üdvözülve . . .

Miután az első elragadtatásról szólt, a másodikra tér át; először szóvá teszi az elragadtatást, azután ennek kiválóságát, mikor azt mondja: «hallottam titkos igéket». E tekintetben megjegyzi a Glossza, hogy ez az elragadtatás más mint az első . . . De (tüzetes időrendi megfontolásokból) kitűnik, hogy nem kell mást érteni a harmadik ég és paradicsom nevén, hanem ugyanazt; t. i. az üdvözültek dicsőségét, de más-más szempontból. Az ég ugyanis bizonyos fényességes felmagasztalást jelent, a paradicsom pedig bizonyos

Si ergo sic vidit Dei essentiam sicut angeli superioris hierarchiae, ergo bene videtur quod Apostolus fuerit beatus, et per consequens fuerit immortalis. Respondeo quod licet viderit Deum per essentiam, non tamen fuit beatus simpliciter, sed solum secundum quid.

Sciendum est autem quod visio Dei per essentiam fit per lumen aliquod, scilicet per lumen gloriae, de quo dicitur in Ps. 31: In lumine tuo videbimus lumen. Sed aliquod lumen communicatur alicui per modum passionis, alicui vero per modum formae inhaerentis; sicut lumen solis invenitur in carbunculo et in stellis ut forma inhaerens, id est connaturalis effecta, sed in aëre invenitur ut forma transiens et non permanens, quia transit abeunte sole. Similiter et lumen gloriae dupliciter menti infunditur. Uno modo per modum formae connaturalis factae et permanentis, et sic facit mentem simpliciter beatam; et hoc modo infunditur beatis in patria, et ideo dicuntur comprehensores et ut ita dicam visores. Alio modo contingit lumen gloriae mentem humanam, sicut quaedam passio transiens, et sic mens Pauli fuit in raptu lumine gloriae illustrata; unde etiam ipsum nomen raptus ostendit transeundo hoc esse factum; et ideo non fuit simpliciter glorificatus, nec habuit dotem gloriae, cum illa claritas non fuerit effecta proprietas. Et propter hoc non fuit derivata ab anima in corpus, nec in hoc statu perpetuo permansit. Unde solum actum beati habuit in ipso raptu, sed non fuit beatus . . .

Posito primo raptu, ponitur consequenter secundus raptus, et duo facit. Primo ponitur raptus; secundo raptus excellentia, ibi: Audivit arcana verba. Sed notandum quod Glossa dicit istum raptum esse alium a primo . . . Unde secundum hoc oportet non aliud intelligere per caelum et aliud per paradisum, sed unum et idem per utrumque, scilicet gloriam sanctorum, sed secundum aliud et aliud. Caelum enim dicit altitudinem quandam cum claritate, paradisus vero quamdam iucundam suavitatem. In sanctis autem beatis et angelis Deum videntibus sunt excellenter haec duo, quia est in eis excellentissima claritas, qua Deum vident, et summa suavitas, qua Deo fruuntur . . .

Sic ergo patet terminus raptus, quia in paradisum, id est in eam dulcedinem qua indeficienter reficiuntur illi qui sunt in

kellemes gyönyörűséget. Az istenlátó üdvözültekben és angyalokban mindkettő a legmagasabb fokban van meg; amennyiben megvan bennük a legkiválóbb fényesség, amellyel Istent látják, és a legfőbb gyönyörűség, amennyiben Istenben élnek . . .

Tehát megértjük, mi az elragadtatás célpontja, mikor azt mondja: «a paradicsomban», vagyis abban a gyönyörűségben, amely szünet nélkül üdíti a mennyei Jeruzsálem lakóit. Következik aztán az elragadtatás kiválósága, mikor azt mondja: «Hallottam titkos igéket, miket embernek nem szabad elmondani». Ezt kétféleképen lehet érteni. Vagy úgy, hogy «az embernek» össze van kötve ezzel: «nem szabad» *és* «kimondani». Ebben az esetben értelme: hallottam titkos igéket, azaz kaptam igen tüzetes ismeretet Isten rejtett valóságáról mintegy tanító igék útján, mely igéket nem szabad emberrel közölni. Vagy pedig az «embernek» *csak* a «nem szabad»-dal van kapcsolva, és ebben az esetben értelme: hallottam titkos igéket, melyeket az embernek, t. i. a tökéletlen embernek nem szabad kibeszélni. Tudnivaló pedig, hogy Szent Ágoston szerint Pál elragadtatott Isten mivoltának látására; ez pedig nem történhetik semmiféle teremtett kép által. Amit tehát Pál látott az isteni valóságból, semmiféle emberi nyelven ki nem fejezhető; különben Isten nem volna felfoghatatlan . . .

caelesti Hierusalem. Sequitur consequenter ipsius raptus excellentia, quia audivit arcana verba, quae non licet homini loqui. Et hoc potest dupliciter exponi: Uno modo ut ly homini construatur cum licet et loqui, et sensus est: audivit arcana verba, id est, percepit intimam cognitionem de secreta Dei essentia, quasi per verba, quae scilicet verba non est licitum ut homini dicantur. Alio modo ut ly homini construatur solum cum non licet, et tunc est sensus: audivit verba, quae verba nec licet homini loqui, homini scilicet imperfecto. Sciendum autem quod, secundum Augustinum, Paulus est raptus ad videndum divinam essentiam, quae quidem non potest videri per aliquam similitudinem creatam; unde manifestum est quod illud quod Paulus vidit de essentia divina, nulla lingua humana potest dici; alias Deus non esset incomprehensibilis . . .

Az Aristoteles-kommentárokból.

Anal. post. I lect. 1. *A logikáról általában.* Aristoteles azt mondja a Metaph. elején, hogy az emberi nem mesterségből és eszmékből él. Ezzel, úgy látszik, Aristoteles rátapint valami emberi sajátosságra, melyben az ember különbözik más élőlényektől. Más élőket ugyanis természeti ösztönük terel a megfelelő cselekvésre; egyedül az embert irányítja tettében az elme ítélete. Innen van, hogy az emberi cselekedetek könnyű és rendszeres végbevitelére különféle mesterségek szolgálnak. A mesterség nem is egyéb mint az elmének határozott rendelkezése és irányítása, mellyel az emberi cselekedetek határozott eszközök útján a megfelelő célhoz érnek. Az elme azonban nemcsak az alatta álló képességeknek lehet irányítója, hanem a maga tevékenységének is. Az elmének t. i. sajátsága, hogy magára tud eszmélni. Az értelem ugyanis érti önmagát, és az elme tud elmélni a maga tevékenységére. Amint tehát az elme a kézi tevékenységre tud elmélni és ennek alapján rájött az építő és famunkás mesterségre, amelyek által ezeket a kézi műveleteket könnyen és rend szerint tudja végbevinni, úgy szükségesnek mutatkozik egy mesterség, amely magának az elmének tevékenységét irányítja, hogy ennek útmutatása nyomán az ész könnyen, nyomosan és tévedés nélkül tudjon eljárni. S ezt teszi a logika vagyis az észszerű gondolkodás tudománya. Ezt nemcsak azért nevezzük észszerűnek, mert az ész nyomán jár; hisz ez jellemez minden mesterséget és tudományt. Hanem azért is, mert sajátos területe magának az észnek tevékenysége. És ezért joggal lehet nevezni tudományok tudományának, hisz irányítja azt az elme-tevékenységet, amelyből fakad minden tudomány.

Anal. post. I lect. 1. Szent Tamás itt azzal a ma szakkörökben sokat szellőztetett kérdéssel foglalkozik, mit akar és mivel foglalkozik a logika. Az első kérdésben azok álláspontjára helyezkedik, akik, mint ma is igen sokan,

Anal. post. I lectio 1. Sicut dicit Philosophus in principio Metaphysicae, hominum genus arte et rationibus vivit. In quo videtur Philiosophus tangere quoddam hominis proprium quo a ceteris animalibus differt. Alia enim animalia quodam naturali instinctu ad suos actus aguntur, homo autem rationis iudicio in suis operibus dirigitur. Et inde est quod ad actus humanos faciliter et ordinate perficiendos diversae artes deserviunt. Nihil enim aliud ars esse videtur, quam certa ordinatio rationis qua per determinata media ad debitum finem actus humani perveniunt. Ratio autem non solum dirigere potest inferiorum partium actus, sed etiam actus sui directiva est. Hoc enim est proprium intellectivae partis, ut in seipsa reflectatur. Nam intellectus intelligit seipsum, et similiter ratio de suo actu ratiocinari potest. Sicut igitur ex hoc quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventa est ars aedificatoria vel fabrilis, per quas homo faciliter et ordinate huius actus exercere potest, eadem ratione ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis; per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat. Et haec est ars logica idest rationalis scientia. Quae non solum rationalis est ex hoc quod est secundum rationem, quod est omnibus artibus commune; sed etiam ex hoc quod est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam. Et ideo videtur esse ars artium; quia in actu rationis nos dirigit, a quo omnes artes procedunt.

a logikát a gondolkodás mesterségének tekintik (lásd Bölcselet 12 kk.). A második kérdést így oldja meg: Az elménck három tevékenységi területe van; az első az egyes valóságok fogalomszerű megragadása, pl. megállapítom, hogy ez a valami magánvaló, kiterjedt, gömbölyű, zöld színű stb.; a második az összetevés és szétválasztás, az igaz és téves jellegével, vagyis az ítéletalkotás; a harmadik a következtetés (l. Bölcselet 9—75. lapok).

A tudományos logika részeit is az elmebeli tevékenységek területének különbözőségéből kell levezetni. Az elménck háromféle tevékenysége van. Az első kettő abból ered, hogy az elme értelem. Az egyik t. i. az osztatlanra, egyszerűre irányuló értés, amilyen az, ha az értelem megragadja valamely dolog miségét, valóságát; és ezt irányítja az a tudomány, melyet Aristoteles Kategoriák c. művében tárgyal. Az értelem másik tevékenysége az értelmi összetevés és szétválasztás, amelyben már az igaz vagy téves jellege állapítható meg. Az elmének ezt a tevékenységét tárgyalja a Peri Hermeneias. Az elménck harmadik fajta tevékenysége már az elménck mint elménck sajátos területe, t. i. az ismeretről ismeretre való átmenetel, mely a megismert segítségével az ismeretlenhez jut el. És ezt szolgálják a logika többi művei.

Phys. II lect. 3. *A természet és matematika nézőpontja.* Aristoteles előbb azt vizsgálta, mi a természet, és hányféle értelemben használjuk ezt a szót. Most természetszerűen azt állapítja meg, mivel foglalkozik a természettudomány, és először megmutatja, miben különbözik a természettudományos szempont a matematikaitól . . . Először is kimondja, hogy a természettudós és a matematikus ugyanarról a dologról tesz megállapításokat, t. i. a pontokról, vonalakról, felületekről stb., de más-más szempontból. A matematikus nem annyiban tesz róluk megállapításokat, amennyiben a természeti test határolását alkotják, sem azt nem veszi vizsgálat alá, mi megy végbe rajtuk, amennyiben a test határai. Ebből a szempontból a természettudomány nézi őket. Nem is ellenmondás, hogy ugyanaz a valóság különféle tudomány tárgya lesz a szempont különbözősége szerint.

Meteor. I lect. 12. *A tejútról.* Itt a szerző két dologra tér vissza. Először is arra, amit fent mondott a száraz kigőzölgésnek

Phys. II lect. 3. Szent Tamás bölcseleti fejtegetéseit szigorúan Aristoteles szövegeihez igazítja. Ezt a szöveget sehol nem közlöm már helykímélés végett sem; de tárgyi okokból is: az olvasókat ugyanis nem annyira Szent Tamás szövegelemzése érdekli, hanem saját elgondolása; főként pedig azért, mert a régi, Szent Tamástól is használt Aristoteles-fordítás, arabból készült latin fordítás, és a görög szöveget úgy sem adja vissza híven. Ez a

Oportet igitur logicae partes accipere secundum diversitatem actuum rationis. Sunt autem rationis tres actus: quorum primi duo sunt rationis secundum quod est intellectus quidam. Una enim actio intellectus est intelligentia indivisibilium sive incomplexorum, secundum quam concipit quid est res . . . Et ad hanc operationem rationis ordinatur doctrina quam tradit Aristoteles in libro Praedicamentorum. Secunda vero operatio intellectus est compositio vel divisio intellectus, in qua est iam verum vel falsum. Et huic rationis actui deservit doctrina quam tradit Aristoteles in libro Perihermenias. Tertius vero actus rationis est secundum id quod est proprium rationis, scilicet discurrere ab uno in aliud; ut per id quod est notum, deveniat in cognitionem ignoti. Et huic actui deserviunt reliqui libri logicae.

De phys. auditu II l. 3. Postquam Philiosophus ostendit quid sit natura et quot modis dicitur, hic consequenter intendit ostendere de quibus considerat scientia naturalis. Et dividitur in partes duas. In prima ostendit quomodo differat naturalis a mathematico . . . Dicit ergo primo, quod mathematicus et naturalis determinant de eisdem, scilicet punctis, lineis et superficiebus et huiusmodi, sed non eodem modo. Non enim mathematicus determinat de eis, inquantum unumquodque eorum est terminus corporis naturalis, neque considerat ea, quae accidunt eis inquantum sunt termini corporis naturalis, per quem modum de eis considerat scientia naturalis. Non est autem inconveniens quod idem cadat sub consideratione diversarum scientiarum secundum diversas considerationes.

Meteor. I l. 12. Resumit autem duo. Primo quod supra dictum est de positione siccae exhalationis et eius inflammatione,

szövegmagyarázás a szakkutatásnak sok érdekes feladatot nyujt; de a nem szakembert saját tevékenységre kevéssé ösztönzi. Szent Tamás lángelméje abból is kitűnik, hogy fogyatékos Aristoteles-fordításból is helyesen elemezte ki Aristoteles gondolatait.

Meteor. I lect. 12. Ez a hely csak úgy érthető meg, ha észbe vesszük Aristoteles és Szent Tamás fizikai és csillagászati világképét. Ugyanígy

és a lángbaborulásnak tételezéséről, amelyeket az imént mint elveket tételezett. Ott azt mondotta, hogy ami a Föld és Hold között van, az mind levegő; ennek legfelső része nem mondható ugyan voltaképen tűznek, mert hisz a tűz a melegnek igen magas foka, miként a fagyosság a hidegnek igen magas foka; de azért mégis a tűzzel rokon, mert meleg és száraz. Mikor ugyanis a levegőt az ég mozgása szétkergeti, a mondott összeálló kigőzölgés elválik a Földtől és az alsó levegőtől és felfelé emelkedik; s ebből keletkeznek az üstökösök. Aztán visszatér arra, amit az üstökösök megjelenésének egyik módjáról mondott, és folytatja: ami az üstökösök dolgában történik, valami hasonló esik a tejút övében is. Hisz az üstökös nem valami önálló tüzes kigőzölgés ott fenn, hanem feltűnése mindig állócsillagból vagy bolygókból indul ki, amint az mondva volt; t. i. azok a kigőzölgések ott fenn a csillagok mozgásának nyomában járnak, és akkor ezek üstökösöknek tűnnek fel nekünk, épúgy mint a Napnak is nyomában járhat ilyen összeállott kigőzölgés, aminek alapján, ha olyan elrendezésben van, hogy a sugarakat visszaveri, feltűnik a nap-udvar.

látták a világot tudósok és művelt emberek általában egészen Galileiig, kb. 1610-ig:

Az egy világ két részre oszlik, a földi és égi világra. A *földi* világban a változás, nevezetesen a keletkezés és pusztulás uralkodik. A testek itt kölcsönösen az ellentétesség vonatkozásában vannak: könnyű és nehéz, száraz és nedves, hideg és meleg. Az utóbbi két ellentét lehetséges kettős kombinációi adják a Föld alkotó részeit, az elemeket, az esszenciákat: a száraz és meleg a tűz, a nedves és meleg a levegő; a nedves és hideg a víz, a száraz és hideg a Föld. A meleg és hideg tehát test (ma folyamatoknak és állapotoknak tartjuk).

Az *égi* világ egészen más, romolhatatlan elemből, az éterből áll; a későbbiek szerint ez az ötödik elem, quinta essentia, kvintesszencia. A földi elemek egymásba tudnak válni, az egészen ellentétesek nehezebben, a többi könnyebben. Aki ennek a természetszemléletnek álláspontján van, nem ismerhet el égi katasztrófákat, csillaghalálokat, napfoltokat stb.

Két *mozgás* lehetséges; a körmozgás — és ez jellemzi a tökéletes, az égi világot, — és az egyenes mozgás, a közép és kerület felé, fel és lefelé. Az elemek és testek az alkotó elemek túlsúlya szerint a maguk természetes helyét

Unde dicit, quod vult resumere id quod supra posuit tamquam principium. Dictum est enim supra quod communiter vocatur aer totum hoc quod est intra terram et globum lunarem; huius autem suprema pars, licet non proprie possit dici ignis, quia ignis significat excessum in caliditate sicut glacies in frigore, tamen illa pars superior aeris habet virtutem ignis, quia est calida et sicca; ita cum aer per motum coelestem disgregatur, talis consistentia exhalationis praedicta segregatur a terra et ab aere inferiori et elevatur sursum; et ex hoc dicimus apparere stellas cometas. Secundo resumit quod dictum est de uno modo apparitionis cometae; et dicit quod oportet intelligere aliquid simile esse in lacteo circulo quod fit in cometis, quando cometa non fuerit aliqua exhalatio elevata et ignita per se existens absque aliqua stella, sed fit eius apparitio ab aliqua stellarum fixarum vel errantium (sicut dictum est), quia tunc apparent cometae propter hoc quod tales exhalationes elevatae consequuntur motum stellarum quae videntur cometae, sicut etiam solem sequitur talis adunata exhalatio, ex qua propter repercussionem radiorum apparet halo, cum ad hoc fuerit dispositus.

törekszenek elfoglalni: a Föld mint legnehezebb elem a legnagyobb mértékben igyekszik lefelé; ezért a Föld magja gömbalakot öltve a világ közepén van; ami nehéz (kő, víz), feléje törtet. Ami könnyű, legfelül helyezkedik el: a tűz a legkülső rétegben, közben van mint nehezebb a levegő és azután a Földhöz közel és vele keverve a víz. Tehát három *ég* van: legalul a levegő-ég, legfelül a tűz-ég (caelum empyreum) és közbül a csillagos ég.

A *csillagos ég* a Föld körül keletről nyugatnak körmozgásban kering úgy, hogy minden csillag oda van rögzítve a maga, szintén szilárd égboltjához, azaz egy szilárd gömbfelülethez, és voltaképen az kering a középpontban szilárdan álló Föld körül. A különféle látszólagos mozgások magyarázatául több ilyen szilárd égboltot kellett felvenni. Az álló csillagok számára csak egy volt; ellenben a Nap, a bolygók és a Hold számára több és egyre több. Az addig felvett 33-hoz Aristoteles még 22-t adott hozzá (egyszerűsítette a dolgot a pergei Appolonius által bevezetett epiciklus-elmélet). Az égitestek az embernél tökéletesebb és magasabb szellemek, különben az égitestek nem mozognának. A felsőbb égbolt megmozgatja valamennyi alsóbbat, és a Nap főként a pályájának hajlása, az ekliptika által okozott változtató hatásai okozzák a Hold alatti világban a keletkezéseket (tavasz) és pusztulásokat (tél).

Azután feltárja a tejút jelenségének okát. Azt mondja, hogy ami megjelenhet nekünk egy csillaggal kapcsolatban, arról feltehető, hogy megtörtént az egész éggel és a mozgásával. A lehető legészszerűbb következtetés ugyanis felvenni, hogy ha egy csillag tudja magához rántani és maga után vonni a kigőzölgést, akkor ezt még inkább meg tudja tenni az összes csillagok mozgása, különösen az égnek ama helyén, ahol igen sok és nagy csillag jelenik meg.

Azután a végére jár annak a kérdésnek, hogy az égnek abban a részében, ahol a tejút van, mért van fény. Azt mondja: az állatkör vagy zodiakus a mondott kigőzölgést szétzilálja; azért mert az állatkörön mozog a Nap és más bolygók. Ezért is van, hogy az üstökösök többnyire nem tűnnek fel az állatkörben, hanem amint mondva volt, a térítőkön belül. Ez okból a Nap- és Hold-pályán sem támadnak üstökösök. T. i. a Nap és a Hold mozgása gyorsabban zavarja szét azt a kigőzölgést, amelyet az üstökösök és tejút okául állapítottunk meg, semhogy össze tudna állni az említett égi jelenségek okozására. De az a kör, amelyben az ég szemlélője látja a tejút fényességét, a legnagyobb körök egyike, hisz az éggömböt felezi. Azonkívül úgy helyezkedik el, hogy jóval túlterjed mindkét térítőn, a télin és a nyárin, jóllehet átszeli az állatkör; és a körnek ép ez a helye tele van nagy és fényes csillagokkal, amelyeket sűrűségük miatt sporadikusoknak vagyis az égen szétszóródottaknak mondanak. Ezt különben szabad szemmel is láthatja bárki. Ezért aztán az égboltnak ebbe a részébe gyűlnek a kigőzölgések; t. i. az égboltnak ebben a

A *tűz-égről* Aristoteles sem tud biztosat mondani. Általában azt tanítja, hogy a levegő-ég legfelső rétegeiben gyülemlő száraz és meleg kigőzölgéseket az ott levő égitestek gyors mozgása meggyujtja — meteorok, üstökösök, tejút — és a Földre zúdítják.

Szent Tamás igen határozottan azt tanítja, hogy az égitestek és égboltok mint a változékony földi dolgok és a változatlan Isten meg a tűzég fölött levő, az angyalok tartózkodó helyéül szolgáló kristályos ég közötti valami, részben változatlanok, és ezt képviseli a keletről nyugatra való körmozgás, de változó is és a Földön minden változást okozó; és ezt képviseli az ekliptikára merőleges nyugatról keletre való mozgás. A kristályos ég a mozgásban egyáltalán nem vesz részt; a többi annál inkább, minél közelebb van a Földhöz vagyis minél tökéletlenebb. Egyébként Szent Tamás tudo-

Deinde ostendit causam lacteae apparitionis; et dicit quod illud quod accidit in apparitione secundum unam stellam, oportet accipere esse factum circa totum coelum et circa totum motum ipsius; quia rationabile est quod si motus unius stellae attrahit et circumducit aliquam exhalationem quod multo magis hoc possit facere motus omnium stellarum, et praecipue in loco illo coeli, ubi apparent frequentissimae stellae et plurimae et maximae.

Secundo ostendit causam quare in hac determinata parte coeli circuli lactei claritas apparet, et dicit quod circulus animalium, qui dicitur zodiacus, dissolvit adunationem praedictae exhalationis propter hoc quod per zodiacum movetur sol et alii planetae; et haec est etiam causa, propter quam ut plurimum cometae non apparent in zodiaco sed extra tropicos (ut dictum est); et haec est etiam causa propter quam circa solem et lunam non fit coma, quia videlicet per motum solis et lunae citius disgregatur exhalatio, quam diximus esse causam apparitionis cometae et lactei circuli, quam ut possit adunari ad causandum apparitiones praedictas. Sed iste circulus, in quo apparet nobis videntibus lactea claritas, est unus maximorum circulorum, quia dividit sphaeram per medium; et est sic dispositus secundum situm, ut ex utraque parte multum excedat utrumque tropicum scilicet hyemalem et aestivum, licet intersecetur a zodiaco, et etiam hic locus istius circuli est plenus magnis stellis fulgidis, et quae propter frequentiam et spissitudinem vocantur sporaticae idest seminatae in coelo, quod etiam manifeste oculis videri potest, ita quod propter huiusmodi causam semper in tali parte coeli adunetur exhalatio, quia videlicet in hac parte

mányos kifejlődése folyamán, minél többet gondolkodott és figyelt, annál világosabban sejtette, hogy Aristoteles nem jól látta a világ felépülését.

A szövegben szereplő csillagászati fogalmakról (zodiakus, ekliptika, térítők stb.) bármely csillagászat tájékoztat. Itt kielégítő magyarázatokba bocsátkozni annyi volna, mint kb. a csillagászat felét megírni. Aristoteles és Szent Tamás fölfogását a fordítás és jegyzet tüzetes összevetéséből meg lehet érteni. Aki ezt a fölfogást hajlandó lemosolyogni, annak meg kell gondolni, mennyi változásnak és bizonytalanságnak van mindmáig alávetve csillagászati világképünk. Hörbiger ú. n. glaciálkozmogoniája majdnem ugyanúgy tanít ma is, mint Aristoteles és Szent Tamás.

részében a csillagok ereje elég nagy a kigőzölgés vonzására, és nincs jelentős ok, amely ezt a felgyülemlést akadályozná mint az állatkörben. Igy tehát a kigőzölgés felgyülemlése az égnek ama részében okozza a tejút fényességét épúgy mint a csillagot nyomon követő kigőzölgés az üstököst teszi láthatóvá . . .

De anima II. lect. 1. *A lélek mivolta.* Aristoteles az első könyvben másoknak a lélekről való véleményeivel foglalkozott. Utána most hozzákezd az állásfoglaláshoz a saját nézete és az igazság szerint . . . Megállapítja tehát először is, hogy az első könyvben ismertette elődjeinek a lélekről való felfogásait. Most vissza kell térni, és az alapoktól kezdve meghatározni az igazságot.

Ezt azonban a dolog nehézségei miatt inkább meg kell próbálni mint az igazság megtalálására nézve hamis biztonságban ringatózni. És mivel fent a tájékoztatóban kérdésbe volt téve, vajjon előbb a lélekről kell-e megállapítást tenni vagy a részeiről, ezt a kérdést most úgy dönti el, hogy a kiindulásban meg kell mondani, mi a lélek. Ez elénk adja lényegét. Csak azután lehet dönteni a részeiről vagyis a képességeiről . . . Azután a végére jár a feltett szándéknak, mégpedig két lépésben. Az elsőt két részben teszi meg. Az elsőben elénk állítja a lélek meghatározását mint egy bizonyítás zárótételét. A másodikban adja a lélek meghatározását mint egy bizonyító eljárás kiindulását. Nem szabad ugyanis felejteni, amit ő mond (Anal. post. I), hogy minden meghatározás vagy bizonyító eljárás eredménye, mint pl. az, hogy a dörgés folytonos zöngés a felhőkben, vagy pedig bizonyító eljárás kiindulása mint pl. ez: a dörgés tűz kilobbanása a felhőben, vagy pedig bizonyítási mozzanat, mely azonban elhelyezkedésben különbözik az előzőktől, mint pl. ez: a dörgés a felhőkben állandó zöngés, a felhőbeli tűz kilobbanása következtében. Ez ugyanis bizonyító

De anima II lect. 1. Ez a szenttamási-aristotelesi «óra», amely a lectio alapgondolatait Szent Tamás szövegében adja, jellemző a régiek aprioris módszerére. Mikor kérdés történik: micsoda a lélek, mi először gondosan tanulmányozzuk, osztályozzuk, jellemezzük a lelkiélet folyamát és jelenségeit, és azután óvatosan iparkodunk ezek gyökerét megtalálni.

Aristoteles és nyomán a középkor fordítva jár el. Aristoteles tudja,

coeli est efficax virtus stellarum ad attrahendam exhalationem, et non est causa vehemens, quae impediat eius adunationem, sicut accidit sub zodiaco circulo. Ista igitur exhalatio adunata sub tali parte coeli facit ibi videri lacteam claritatem, sicut et exhalatio consequens aliquam stellam facit ibi videri comam.

De anima II l. 1. *Dicit definitionem animae: et demum exponit quomodo ipsi corpori uniatur.* Postquam Aristoteles posuit opinionem aliorum de anima in primo libro, in secundo accedit ad determinandum de anima secundum propriam opinionem et veritatem... Dicit ergo primo, quod in primo libro dicta sunt ea quae tradita sunt a prioribus de anima.

Sed oportet iterum quasi redeundo a principio determinare veritatem. Quod quidem propter suam difficultatem magis oportet tentare, quam securitatem de veritate invenienda praesumere. Et cum supra in prooemio quaesitum fuerit, utrum prius de anima ipsa determinandum sit aut de partibus eius, quasi hanc quaestionem determinans dicit quod in principio dicendum est quid est anima, in quo notificatur ipsa animae essentia. Postea autem determinabitur de partibus sive potentiis ipsius. Deinde prosequitur suam intentionem quam proposuerat. Et dividitur in partes duas... Prima dividitur in duas. In prima ponit definitionem animae, quae est quasi demonstrationis conclusio. In secunda ponit definitionem animae quae est quasi demonstrationis principium... Sciendum est enim, quod sicut dicitur in primo Posteriorum, omnis definitio aut est conclusio demonstrationis sicut haec: «tonitruum est continuus sonus in nubibus», aut est demonstrationis principium, sicut haec: «tonitruum est extinctio ignis in nube», aut est demonstratio positione, idest ordine differens: sicut haec: «tonitruum est continuus sonus in nubibus, propter extinctionem ignis in nube».

hogy a meghatározás lehet rendszeres vizsgálatnak, vagy amint ő mondja, bizonyító eljárásnak eredménye, zárótétele is; hisz tőle tanulta a bölcselet, hogy minden bizonyításnak szillogizmus alakja adható (lásd Bölcselet 164 kk.). De ő inkább a kutatás és bizonyító eljárás kiindulásául választja; mik a lélek sajátos működései, képességei, azok jellege stb., azt a lélek meghatározásából vezeti le és bizonyítja.

eljárás eredménye és egyben kiindulása, de nem szillogizmus alakjában . . .

Azután adja azokat a felosztásokat, amelyek előkészítik a léleknek mint hordozónak meghatározását. Három ilyen felosztást pedz meg. Az első az, hogy némely magánvaló test, némelyik nem test. Ezek között leginkább kézzelfoghatók a testi magánvalók. A testetlen valóságok mind nem kézzelfoghatók, mert távol esnek az érzékléstől, és merőben ésszel vizsgálhatók. A második felosztás az, hogy némely test fizikai azaz természeti, némelyik mesterséges. Az ember, a fa, a kő természeti testek; a ház, a balta mesterségesek. A természeti testeket nyilván inkább illeti meg a magánvalóság mint a mesterségeseket; hisz a természetiek a mesterségesek elemei, alkotó elvei. A mesterség ugyanis azon az anyagon dolgozik, amelyet a természet nyujt; formát ad neki. De az csak járulékos forma, mint pl. idom stb. Ebből következik, hogy a mesterséges testek formájuk által nem tartoznak a magánvalók neme alá, hanem csak elemeik címén; ezek pedig természetiek. Tehát a természeti testeknek köszönhetik, hogy magánvalók. A természeti testek nagyobb mértékben magánvalók mint a mesterségesek; t. i. nem csak anyaguk, hanem formájuk címén is magánvalók. A harmadik felosztás az, hogy a természethez tartozó testek közül némelyiknek van élete, másnak nincs. Már most arról mondjuk, hogy van élete, ami maga által táplálkozik, gyarapszik avagy fogy. De látnivaló, hogy ez a magyarázat inkább példa módjára történik, mint meghatározás módjára. Hisz egy-egy való nemcsak gyarapodása és fogyatkozása által mutatja, hogy él, hanem érzékléssel, értéssel is, meg esetleg más működésekkel is. Igy az anyagtól elvált, különálló valók értelemmel és akarattal élnek, amint tanítja a Metaph. XI. könyvében, pedig nem gyarapszanak és nem táplálkoznak. De mert a minket környező keletkezés és pusztulás jegyében álló világban, a növényekben is, melyek gyarapszanak és

De sem ő sem Szent Tamás még sem a levegőből veszi a lélek meghatározását. T. i. az osztályozásokból indul ki és ezek a felosztások már tartalmaznak bizonyos, a lelki nyilvánulásokra vonatkozó megfigyeléseket. Ezek a felosztások az arisztoteles-szenttamási metafizika alapeszméire mennek vissza: képesség, ténylegesség, magánvaló, járulék, anyag, forma. Kiegészítően észbe kell venni, hogy a 124. lapon jellemzett forma az ú. n. lényegadó

In hac enim ponitur et demonstrationis conclusio et principium, sed non secundum ordinem syllogismi.

Deinde ponit divisiones, ex quibus investigatur id quod ponitur in definitione animae, pertinens ad eius subiectum. Et innuit tres divisiones. Quarum prima est, quod substantiarum quaedam sunt corpora, quaedam non sunt corpora. Inter quas substantias maxime sunt manifestae corporales substantiae. Nam substantiae incorporeae, quaecumque sint, immanifestae sunt eo, quod sunt a sensibus remotae et sola ratione vestigabiles. Secunda divisio est, quod corporum quaedam sunt corpora physica id est naturalia; quaedam non naturalia sed artificialia. Homo enim et lignum et lapis sunt naturalia corpora, domus et securis sunt artificialia. Magis autem videntur substantiae corpora naturalia quam artificialia, quia corpora naturalia sunt principia artificialium. Ars enim operatur ex materia quam natura ministrat; forma autem quae per artem inducitur, est forma accidentalis sicut figura vel aliquid huiusmodi. Unde corpora artificialia non sunt in genere substantiae per suam formam sed solum per suam materiam, quae est naturalis. Habent ergo a corporibus naturalibus quod sint substantiae. Unde corpora naturalia sunt magis substantiae quam corpora artificialia; sunt enim substantiae non solum ex parte materiae, sed etiam ex parte formae. Tertia divisio est, quod corporum naturalium quaedam habent vitam et quaedam non habent. Illud autem dicitur habere vitam, quod per seipsum habet alimentum, augmentum et decrementum. Sciendum autem est, quod haec explanatio magis est per modum exempli, quam per modum definitionis. Non enim ex hoc solo quod aliquid habet augmentum et decrementum, vivit, sed etiam ex hoc quod sentit et intelligit et alia opera vita exercere potest. Unde in substantiis separatis est vita ex hoc quod habent intellectum et voluntatem, ut patet in

forma (forma substantialis). Minden egyéb meghatározottság a már megalkotott magánvaló meghatározottsága, tökéletessége, járuléka (forma accidentalis).

Szerintük a lélek az a forma, amely mint az anyaggal egyesült forma életet ad a valónak; tehát életelv. Ebből következik, hogy ami él, annak van lelke, a növénynek is, az állatnak is. Csakhogy nem minden lélek egyúttal

táplálkoznak, a lélek (amint az I. könyv végén előterjeszti) az élet elve, most mintegy példázatban magyarázza, hogy élete annak van, ami táplálkozik és gyarapszik. De az élet veleje voltaképen abban áll, hogy bizonyos valóknak hivatása az önmozgatás, természetesen tágabb értelemben véve a mozgást, úgy hogy az értelmi tevékenység is mozgásnak nevezhető. Azokat a valókat mondjuk ugyanis élettelineknek, melyeket csak külső elv indíthat.

Azután ezeknek a felosztásoknak alapján kifejti a lélek meghatározását. A lelken ugyanis értjük azt, ami által birtokosa él. Tehát szükségkép egy hordozó alanyban létezőnek kell felfognunk. A hordozó alanyt itt a szó tágabb értelmében kell vennünk, és rajta nemcsak tényleg létező valót kell értenünk, amikor pl. azt mondjuk, hogy a járulék a magánvalóban mint alanyban van; hanem úgy kell kitágítanunk az értelmét, hogy hordozó alanynak mondhassuk az ősanyagot is, jóllehet csak képességiségben van . . . Végül az összes előző megállapításokból levezeti a lélek meghatározását. Azt mondja, hogy ha keresünk egyetemes meghatározást, amely minden lélekre áll, azt mondhatjuk: «A lélek a szerves természeti test első tényleges-sége». Azt nem kell hozzáadni: «Testé, melynek képességileg van élete». Ezt ugyanis eléggé kifejezi a szerves szó.

Azután a meghatározás alapján megold egy kétséget. Többen ugyanis azt a kétséget támasztották, hogyan lesz testből és lélekből egy való? Némelyek ugyanis azt tanították, hogy bizonyos közbülső valók egyesítik és mintegy összepántolják a testet és lelket. De semmi ilyen kétségnek nincs már helye, mihelyt megmutattuk, hogy a lélek a test formája. Erre gondol, mikor azt mondja: Nincs helye annak a kérdésnek, vajjon testből és lélekből egy való lesz-e, amint nem támad kétség a viasz és pecsét-véset esetében és általában anyag és forma kérdésében.

In XII libros Metaphys. *Tájékoztató. A metafizika mivolta.* Aristoteles a Polit.-ban arra hívja fel figyelmünket, hogy ha több

szellem, hanem csak az, amelynek élete értés és akarás mint az emberi lélek. De az emberi lélek sem tiszta szellem, nem különálló szellem (substantia, forma separata). Ezek viszont nem lelkek, mert nem adnak mint egyesült forma életet egy valónak.

undecimo Metaphysicae, licet non sit in eis augmentum et alimentum. Sed quia in istis generabilibus et corruptibilibus anima, quae est in plantis, ad quam pertinent alimentum et augmentum, ut in fine primi dictum est, principium est vitae, ideo hic quasi exemplariter exposuit «habens vitam» id quod habet alimentum et augmentum. Propria autem ratio vitae est ex hoc, quod aliquid est natum movere seipsum large accipiendo motum, prout etiam intellectualis operatio motus quidam dicitur. Ea enim sine vita esse dicimus, quae ab exteriori tantum principio moveri possunt.

Deinde investigat animae definitionem suppositis praemissis divisionibus. Per animam enim intelligimus id quo habens vitam vivit; unde oportet quod intelligatur sicut aliquid in subiecto existens; ut accipiatur hic large subiectum non solum prout subiectum dicitur aliquid ens actu, per quem modum accidens dicitur esse in subiecto; sed etiam secundum quod materia prima, quae est ens in potentia, dicitur subiectum . . . Deinde colligit ex omnibus praedictis definitionem animae; et dicit, quod si aliqua definitio communis debeat assignari, quae conveniat omni animae, erit haec: «Anima est actus primus corporis physici organici». Non autem oportet addere: potentia vitam habentis. Loco enim huius ponitur organicum, ut ex dictis patet.

Deinde ex definitione data solvit quandam dubitationem. Fuit enim a multis dubitatum, quomodo ex anima et corpore fieret unum. Et quidam ponebant aliqua media esse, quibus anima corpori uniretur et quodammodo colligaretur. Sed haec dubitatio iam locum non habet, cum ostensum sit, quod anima sit forma corporis. Et hoc est quod dicit quod non oportet quaerere, si ex anima et corpore fit unum, sicut nec dubitatur circa ceram et figuram, neque omnino circa aliquam materiam et formam.

In XII libros Metaphysicorum *Prooemium S. Thomae.* Sicut docet Philosophus in Politicis suis, quando aliqua plura

In XII libr. Metaph. Ez a tájékoztató jellegzetes módon határozza meg tárgyát, amelyet Aristoteles első bölcseletnek, *πρώτη φιλοσοφία*-nak nevezett el. Ezzel jelezni akarta, hogy benne leginkább fejeződik ki a bölcselet jellege. A bölcselet a bölcseséggel függ össze (lásd Bölcselet 204. lap).

dolog van egy célra irányítva, a sok közül egynek szabályozónak, mesternek, uralkodónak kell lenni; a többinek alá kell vetnie magát. Ez nyilván látszik a test és a lélek egységéből; természet szerint a lélek parancsol, a test uralkodik. Ugyanígy a lélek képességei közül a bátorságos és a vágyóképességet az értelem kormányozza. Már most minden tudomány és mesterség egyet szolgál: az ember tökéletességét és vele boldogságát. Tehát közülük szükségképen egy lesz a kormányzó, amely joggal viseli a bölcseség nevét. Mert a bölcset illeti meg mások kormányzása.

Mi ez a tudomány és mivel foglalkozik?

Annak legalkalmasabban úgy járunk a végére, ha szeges gonddal figyelembe vesszük, milyen feltételek mellett alkalmas valaki a kormányzásra. Aristoteles is a fent említett könyvben azt mondja, hogy a talpraesett eszű emberek mások urai és kormányzói; az erős testű, de fogyatékos elméjű emberek pedig természet szerint szolgák. Ugyanígy az a tudomány van hivatva más tudomány irányítójának lenni, amely leginkább sugározza az értelmet. Annak pedig az a tárgya, ami a legmagasabb fokban értelmi. A legmagasabb fokban értelmi pedig háromfélekép fogható fel. Először is az értés rendje alapján (az ezután következő szöveg esetleg nem Szent Tamástól van, de lehetne tőle is; az ő gondolatait fejezi ki). Az ugyanis a magasabb fokban értelmi jellegű, ami az elmének bizonyosságot ad. Ezt a tudományban az okok értése adja; ezért helyes a következtetés: az okok tudása a leginkább értelmi tudás. Tehát az a tudomány lesz másoknak leginkább irányítója, mely a legfőbb, a legelső okokkal foglalkozik.

A második megfontolást nyujtja az elmének az érzékléshez való hozzámérése. Minthogy az érzéklés az egyes valókkal foglalkozik és részleges területen mozog, az elme főként abban különbözik tőle,

A bölcselet a legelső, a többinek irányítására hivatott tudomány, mert tárgya a legmagasabb fokban érthető, vagyis az értés jellege leginkább a metafizikában jut érvényre.

Erre konvergál három meggondolás is: Először is a legmagasabb, legelső okokat kutatja; márpedig a bölcseletet és bölcseséget, okosságot az oktudás jellemzi leginkább. Azután a legegyetemesebb ismeretekkel foglalkozik, nem ezzel vagy azzal a valóval, hanem a valóval és legáltalánosabb

ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans sive regens et alia regulata . . . Quod quidem patet in unione animae et corporis; nam anima naturaliter imperat et corpus obedit. Similiter etiam inter animae vires; irrascibilis enim et concupiscibilis naturali ordine per rationem reguntur. Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est eius beatitudo. Unde necesse est quod una earum sit aliarum omnium rectrix, quae nomen sapientiae recte vindicat. Nam sapientis est alios ordinare.

Quae autem sit haec scientia et circa qualia ,considerari potest, si diligenter respiciatur quomodo est aliquis idoneus ad regendum. Sicut enim, ut in libro praedicto Philosophus dicit, homines intellectu vigentes naturaliter aliorum rectores et domini sunt; homines vero qui sunt robusti corpore, intellectu vero deficientes, sunt naturaliter servi: ita illa scientia debet esse naturaliter aliarum regulatrix, quae maxime intellectualis est. Haec autem est quae circa maxime intelligibilia versatur. Maxime autem intelligibilia tripliciter accipere possumus. Primo quidem ex ordine intelligendi. Nam ex quibus intellectus certitudinem accipit, videntur esse intelligibilia magis. Unde, cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et illa scientia, quae primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix.

Secundo ex comparatione intellectus ad sensum. Nam, cum sensus sit cognitio particularium, intellectus per hoc ab ipso differe videtur, quod universalia comprehendit. Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia

meghatározottságaival; általában az egész metafizika (*μέτα τὰ φυσικά* = a fizika utáni) tárgya az a valóság, amely az érzékek mögött és fölött van (l. Bölcselet 1 kk. 202 kk. 296 k. lapok).

Ezt éles megvilágításba helyezi a harmadik megfontolás, a szenttamási világ egyik legjellegzetesebb gondolata. Az értelem sajátos tárgya az érthető. Minél érthetőbb valami, annál jobban közelíti meg az értelem sajátos világát; az értelem olyan képesség, amelyet csak értelmi mozzanatok emelnek ténylegességbe. Értelem és érthető tárgy egymásra vannak hangolva. Már most az igazán értelmi az, ami teljesen anyagtalan. És ez az Isten és a tiszta terem-

hogy az egyetemes igazságokat és szempontokat ragadja meg. Ebből következik: az a tudomány lesz a legmagasabb fokban értelmi, amely egyetemes elvekkel foglalkozik. S mik ezek? A való, lét, és ami a léttel velejárnak, mint az egy és sok, ténylegesség és képesség. Ezeket nem lehet bizonytalanban hagyni; hisz nélkülük akármelyik területen nem lesz teljes az ismeretünk. De viszont nem is lehet szaktudományban tárgyalni; hisz bármilyen fajta dolog csak segítségükkel ismerhető meg; tehát ugyanazon jogon bármelyik szaktudomány tárgyalhatná. Tehát egy közös tudományban kell ezeket tárgyalni. Ez a legmagasabb fokban értelmi, tehát a többi irányítója.

Végül harmadszor következik az értelmi ismeretek természetéből. Minden dolog oly fokban érthető, amilyenben az anyagtól mentes. Tehát az lesz a legmagasabb fokban érthető, ami legtávolabb áll az anyagtól. Az értelemnek és érthetőnek ugyanis arányban kell lenni és mintegy ugyanazon a színten kell állnia; mert ezek a ténylegességben eggyé válnak. Már most az anyagtól az áll legtávolabb, ami nemcsak a megjelzett anyagtól vonatkozik el, mint pl. a természeti formák vagyis a természettudomány tartalma, hanem az érzékelhető anyagtól egyáltalán; s nemcsak az elme megfontolásában mint a mennyiségtan, hanem lét szerint is, mint Isten és az angyalok. Tehát nyilván az a tudomány lesz a legnagyobb mértékben értelmi jellegű és ennélfogva mások irányítója és ura, mely ezekkel a valókkal foglalkozik. Ez a három szempont nem megannyi külön tudományt tételez, hanem csak egyet. Mert a most említett különálló szellemi valók egyben az első okok . . .

Metaph. IX. lect. 5. *Az ellenmondás elvének igazsága.* Az előbbiekben Aristoteles megmutatta, hogy ez a metafizika minden bizonyítás elveivel foglalkozik. Most megállapítja, hogy ezek között az elvek között melyik az első. Amint ugyanis a valók mindenségét

tett szellemek, a metafizika legsajátosabb tárgyai (Aristoteles tizenkét fennmaradt metafizikai könyvében ez a tárgyalás hiányzik).

De az ember ezt a magaslatot nem éri el egyszerre, hanem csak fokozatosan. A legalsóbb fokon a testi valókban elvonatkozik az anyagtól és csak az idomot nézi; második fokon ettől is eltekint és csak az általános

versatur. Quae quidem sunt ens et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. Huismodi autem non debent omnino indeterminata remanere, cum sine his completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit. Nec iterum in una aliqua particulari scientia tractari debent; quia cum his unumquodque genus entium ad sui cognitionem indigeat, pari ratione in qualibet particulari scientia tractarentur. Unde restat quod in una communi scientia huiusmodi tractentur; quae cum maxime intellectualis sit, est aliarum regulatrix.

Tertio ex ipsa cognitione intellectus. Nam cum unaquaeque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata. Intelligibile enim et intellectum oportet proportionata esse et unius generis, cum intellectus et intelligibile in actu sint unum. Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturales in universali acceptae, de quibus tractat scientia naturalis, sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae. Unde scientia, quae de istis rebus considerat, maxime videtur esse intellectualis et aliarum princeps sive domina. Haec autem triplex consideratio non diversis sed uni scientiae attribui debet. Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi...

Metaphys. XI l. 5. Postquam ostendit Philosophus quod principia communia demonstrationis sunt principaliter de consideratione huius philosophiae, hic determinat de primo principio inter ea. Necesse est enim quod sicut omnia entia reducuntur ad aliquod

formát nézi, pl. már nem azt, hogy milyen színű és idomú, hanem hogy kiterjedt, egy, három, sík, kör stb. Ez a matematika területe; és csak azután jön az imént jelzett harmadik kutatás, és ebben is legfontosabb lépcső a való mint olyan elvonatkozva a változástól, anyagtól stb. (l. Metaph. X 8).

Metaph. IX lect. 5. Ez a lecke fényes bizonyítéka Aristoteles és Szent Tamás éles elméjének. Itt az ellenmondás elvének az egész bölcseletben való alapvető jelentőségéről van szó. Hogy az ellenmondás elve a logika első és egyetlen alapelve, tüzetesen megmutatható (l. Bölcselet 67 kk.). Aris-

vissza kell vezetni egyre, épúgy a bizonyítás elveit is vissza kell vezetni egyre, mellyel elsősorban kell foglalkozni az «első» bölcseletnek. S ez az: «Nem eshetik meg, hogy ugyanaz a való egyszerre legyen és ne legyen». Ez azért első, mert állítmánya a lét és nem-lét, vagyis az értés első tárgyai. Aristoteles azután előbb megállapítja, mi az igazság ennek az elvnek ügyében, másodszor kizárja a téves nézeteket . . . Kijelenti, hogy ezt az elvet, épúgy mint a többi általános elvet, nem lehet egyenest bizonyítani, hanem csak ú. n. rábizonyítással. Hogy egyenest bizonyítani nem lehet, azzal mutatja meg, hogy nem lehet szillogizmust alkotni ennek az elvnek bizonyítására más általánosabb és ismeretesebb elv segítségével; márpedig ezt kell tenni az egyenes bizonyítással. Hanem rábizonyítani lehet arra, aki megenged mást, ami kevésbbé ismeretes és ezt kénytelen egyúttal tagadni. Ezután kizárja azok nézetét, akik tagadják ezt az elvet. Először Herakleitost veszi rostára. Herakleitos két nézetet állított fel. Azt mondotta, hogy az állítás és tagadás egyszerre igaz. Ebből persze következik, hogy minden állító és tagadó ítélet igaz. Ugyancsak azt vallotta, hogy az állítás és tagadás között van valami közbülső. Ebből meg az következett, hogy megeshetett, hogy sem az állítás sem a tagadás nem igaz, tehát minden ítélet téves.

Már most Aristoteles azt állítja, hogy könnyű Herakleitost, ennek a nézetnek szerzőjét megfelelő vitában falhoz szorítani és arra a vallomásra kényszeríteni, hogy az ellenmondásos ítélet igazsága nem ugyanarra a tárgyra vonatkozik. Mégpedig ily módon lehet falhoz szorítani: Ha igaz az, amit ő vall, hogy t. i. ugyanaz a dolog ugyanabban az időben van és nincs, akkor ugyanezen a nyomon következik, hogy maga ez az ő mondása sem igaz. Mert ha az állítást és tagadást csak magában tekintjük, egyik sem inkább igaz, mint a másik; tehát ha fogjuk az állítást és tagadást és egy állításba kötjük

toteles és Szent Tamás tovább megy; azt állítja, hogy ez minden létnek, a metafizikának is első elve. Ezt természetesen nem bizonyítja, hanem abból az egyetemes meggyőződésből vezeti le, hogy minden ismeretigazság lét-igazságban gyökerezik (l. Bölcselet 84 kk.).

A Herakleitos elleni rábizonyítás (argumentum ad hominem) veleje: ha az állító és tagadó ítélet, pl. a fal fehér, a fal nem fehér, egyszerre lehet igaz és nem igaz, akkor ez a kapcsolt ítéletekre is áll: egyszerre igaz és nem

primum, ita oportet quod principia demonstrationis reducantur ad aliquod principium, quod principalius cadit in consideratione huius philosophiae. Hoc autem est, quod non contingit idem simul esse et non esse. Quod quidem ea ratione primum est, quia termini eius sunt ens et non ens, qui primo in consideratione intellectus cadunt. Dividitur autem haec pars in duas. In prima determinat veritatem circa illud principium. In secunda excludit errorem . . . Dicit quod de praedicto principio et similibus non potest esse simpliciter demonstratio, sed potest esse demonstratio ad hominem. Quod autem non possit simpliciter demonstrari, probat ex hoc, quod non contingit facere syllogismum ad hoc principium demonstrandum ex aliquo principio magis noto; quod oporteret si contingeret illud principium simpliciter demonstrare. Sed ad hominem contingit hoc principium demonstrare, qui concedit aliquid aliud, licet minus notum, et hoc negat . . . Deinde excludit opinionem negantium illud principium . . . Et primo quidem ad Heraclitum. Ponebat autem Heraclitus duo, scilicet quod affirmatio et negatio sit simul vera. Ex quo sequebatur quod omnis propositio tam affirmativa quam negativa sit vera. Item ponebat quod inter affirmationem et negationem sit aliquod medium. Et sic sequebatur quod contingeret neque affirmationem neque negationem esse veram. Et per consequens omnem propositionem esse falsam.

Dicit ergo quod de facili aliquis hoc modo disputando ad hominem coget ipsum Heraclitum, qui fuit auctor huius propositionis, confiteri quod oppositae propositiones non verificantur de eodem. Hoc autem modo cogeretur negare quod dicit: quia si illud quod dictum est ab eo, verum est, scilicet quod contingat idem secundum unum et idem tempus esse et non esse, sequitur quod

igaz, hogy az állító és tagadó ítélet lehet egyszerre igaz és nem igaz. Minthogy magában, mindentől elvonatkozva, az igaznak nincs nagyobb eshetősége, channc-a mint a nem-igaznak, ezért ez az ítélet: igaz, hogy az állítás és tagadás lehet egyszerre igaz, épen Herakleitos feltevése szerint nem-igaz is lehet. És ebben van a cáfolata. Természetes, hogy ez a rábizonyítás már tartalmazza a bizonyítandót, vagyis az ellenmondás elvének igazságát. De kézzelfoghatóan megmutatja, hogy tagadásával a gondolkodás egy lépést sem tehet előre.

bele, ennek az egybekötésből alkotott ítéletnek tagadása nem lesz inkább igaz mint állítása. Nyilvánvaló ugyanis, hogy az egybekötött ítélet épúgy lehet igaz mint az egyszerű; és lehet épúgy tagadni is. Már most akár két állításból rakjuk össze ezt az egybekapcsolt ítéletet, pl. Sokrates ül és vitatkozik, akár két tagadásból, mint pl. igaz, hogy Sokrates sem nem kő sem nem szamár, akár egy állításból és egy tagadásból, mint pl. Sokrates ül és nem vitatkozik, minden esetben a kapcsolatos ítélet igazolása az egészet egynek veszi. Aki pedig azt mondja, hogy téves, az az egész kapcsolatos ítéletet tagadja. Ha tehát valaki azt mondja; egyszerre igaz, hogy az ember van és nincs, állításnak veszi az egészet; és aki azt mondja: nem igaz, az tagadásnak veszi. Ha tehát ez az állítás és tagadás egyszerre igaz, az a tagadás is igaz; vagyis nem igaz, hogy az állítás és tagadás egyszerre igaz. Ha ugyanis némely tagadás és ellenmondó állítás egyszerre igaz, akkor minden tagadás és a neki ellenmondó állítás igaz; hisz mindegyikben ugyanaz az ok és alap . . .

In I Eth. lect. 1. *Az erkölcsbölcselet mivolta.* Aristoteles a Metaph. elején azt mondja, hogy a bölcselet hivatása rendet teremteni; mégpedig azért, mert a bölcseség az elme legteteje; az elme sajátos működése pedig rendet teremteni. Az érzéklés megismerheti a dolgokat magukban; de a rendet vagyis egy dolognak máshoz való vonatkozását megismerni csak az elme képes. Már most a valóságban kétféle rend állapítható meg. Az egyikben egy egész avagy sokaság részei egymáshoz vannak rendelve, mint pl. a ház részei; a másikban a dolgok célra vannak rendelve. Ez az utóbbi inkább alapvető rend mint az első, mint Aristoteles mondja a Metaph. XI. könyvében: a hadseregben a részek egymáshozrendelése azért van, mert az egész sereg a vezérhez van rendelve.

Már most a rend az elméhez viszonyítva négyféle lehet. Van olyan rend, amelyet az elme nem teremt, hanem csak szemlél és fürkész; mint pl. a természet rendje. Van olyan rend is, amelyet az elme szemléletben alkot, teremt a sajátos tevékenységével; amikor pl. egymás között rendezi a fogalmakat és megfelelő jelekkel látja el,

Eth. I lect. 1. Ez a szöveg világos. Tanulságosan osztályozza a tudományokat és nevezetesen az erkölcstudományokat. De a tudományok fel-

hoc ipsum non erit verum. Sicuti enim si divisim accipiantur affirmatio et negatio, non magis vera est affirmatio quam negatio, ita et si accipiantur affirmatio et negatio simul tamquam ex eis una affirmatio fiat, non erit minus negatio vera huius totius compositi ex affirmatione et negatione, quam ipsa tota affirmatio composita. Manifestum est enim quod contingit aliquam propositionem copulativam esse veram, sicut aliquam simplicem propositionem, et contingit accipere eius negationem. Sive autem illa copulativa componatur ex duabus affirmativis, sicut cum dicitur: Socrates sedet et disputat sive ex duabus negativis, sicut cum dicitur verum esse Socratem non esse lapidem neque asinum, sive ex affirmatione et negatione, ut cum dicitur: verum est Socratem sedere et non disputare, semper tamen copulativa verificata sumitur in virtute unius affirmativae. Et ille qui dicit eam esse falsam, assumit negationem quasi totius copulativae. Qui ergo dicit simul esse verum, hominem esse et non esse, assumit hoc ut quamdam affirmationem; et hoc non esse verum, est eius negatio. Si ergo affirmatio et negatio est simul vera, sequitur quod haec etiam negatio sit vera, qua dicitur non esse verum, scilicet quod affirmatio et negatio sint simul vera. Oportet enim, si aliqua negatio est simul vera cum affirmatione sibi oposita, quod omnis negatio sit simul vera cum affirmatione sibi opposita. Eadem enim est ratio in omnibus . . .

In Ethicam I l. 1. Sicut dicit Philosophus in principio Metaphysicae, sapientis et ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis. Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis ad invicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur. Alius est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior, quia primus. Nam, ut Philosophus dicit in undecimo Metaphysicorum, ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem.

osztásának ingatagsága miatt (lásd Bölcselet 140 kk.) nem csoda, hogy Aristoteles másutt más felosztást tár elénk.

midőn jelentős szavakat kapcsol hozzájuk. Harmadszor az elme ugyancsak szemlélve teremt rendet az akarat tevékenységében, és végül az elme szemlélődve teremt rendet a külső dolgokban, melyeknek maga az alkotója, mint pl. a láda vagy ház. S mivel az elme szemléletét tökéletesíti a megfelelő készség, azért az imént felsorolt rendek szerint, melyekben az ész lényegesen szemlélő szerepet visz, különféle tudományok alakultak. Igy a természettudományra tartozik tárgyalni azt a természeti rendet, melyet az emberi elme szemlél és fürkész, de nem teremt; itt a természettudomány mellé kell sorolnunk a metafizikát is. Az a rend, melyet az elme fürkészve teremt a saját tevékenysége körében, az elméleti bölcseletnek, a gondolkodás bölcseletének tárgya; hisz ennek tiszte a beszédrészeket egymáshoz viszonyítani és a következtetéseket kutatni. Az akarat cselekedeteinek rendje pedig az erkölcsbölcselet vizsgálatainak tárgya. Végül pedig azzal a renddel, amelyet az elme fürkészve teremt a külső világban, már amennyire az elme alkotása, a mechanikai tudományok foglalkoznak.

Az erkölcsbölcseletnek, jelenlegi érdeklődésünk tárgyának feladata vizsgálni az emberi cselekedeteket, amennyiben egymáshoz és a végcélhoz vannak rendelve. De csak azokra az emberi cselekedetekre gondolok itt, amelyek az akaratból fakadnak, az elme előírása szerint. Mert ha akadnak az emberben cselekedetek, amelyek nem az akarat és elme szülöttei, azokat nem lehet igazán emberieknek mondani, hanem azok természetiek, mint pl. a lélek tenyésző tevékenysége. Ezek semmiképp nem tárgyai az erkölcsbölcseletnek. Amint a természettudomány sajátos tárgya a változás vagyis a változékony való, ugyanígy az erkölcsbölcselet tárgya a célra irányuló emberi tevékenység, vagyis az ember, amennyiben akaratával céljáért tevékeny.

Tudnivaló azonban, hogy az ember természetszerűen közösségi lény mint aki megélhetéséhez sokra szorul, amit saját erejével nem

Azt is jó tudni, hogy Aristoteles három etikát írt. Amelyet Szent Tamás magyarázatul használt és amelyre általában hivatkozik, a legérettebb a három közül. Ezt az Eudémosnak ajánlott Ethica Eudemica (Moralia Magna)-val szemben Ethica Nichomachica-nak nevezik, mert Aristoteles fiának, Nicomachosnak van ajánlva.

Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem et signa conceptuum, quae sunt voces significativae. Tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo. Et quia consideratio rationis per habitum perficitur, secundum hos diversos ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Nam ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit; ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et metaphysicam. Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam, cuius est considerare ordinem partium orationis ad invicem et ad conclusiones. Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae. Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas.

Sic ergo moralis philosophiae, circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae ad invicem et ad finem. Dico autem operationes humanas, quae procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis. Nam si quae operationes in homine inveniuntur, quae non subiacent voluntati et rationi, non dicuntur proprie humanae, sed naturales, sicut patet de operationibus animae vegetativae, quae nullo modo cadunt sub considerationem moralis philosophiae. Sicut autem subiectum philosophiae naturalis est motus vel res mobilis, ita subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem.

Sciendum est autem quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest, consequens est quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo

tud megszerezni; ezért az ember természete szerint közösség, sokaság tagja, amely hozzásegíti a megfelelő megélhetéshez. Erre a segítésre rászorul két okból. Először is olyan életszükségletek miatt, amelyek nélkül ezt az életet egyáltalán nem lehet leélni. Ezt a segítséget nyujtja neki a házi, családi közösség, amelynek része. Minden embernek ugyanis a szülőitől származik a léte, tápláléka és felnevelése. Szintúgy a közösség egyes hozzátartozói segítik egymást az életszükségletekben. Más módon segíti az embert a közösség teljes elégségességre az életben, hogy t. i. az ember ne csak megéljen, hanem méltóan, megfelelően éljen, hogy rendelkezzék minden neki kijáróval. E tekintetben kezére jár az embernek az a polgári közösség, amelyhez tartozik; nemcsak a testi igényekben — hisz az államban sok olyan intézmény van, amelyre egy családnak nem telik; de a lelki igényekben is, mikor teszem azt a hetvenkedő ifjakat megfékezi a közhatalom büntetések félelme által, amire az atya hatalmának nincs ereje. Észre kell azonban venni, hogy mind ez a polgári, mind a családi közösség csak a rend egységével rendelkezik, de nem mindenestül egy. Ezért a résznek lehet olyan működése, amely nem az egésznek tevékenysége, mint pl. az egyes katonának lehetnek olyan cselekedetei, amelyek nem tartoznak az egészre. Viszont az egésznek is van olyan tevékenysége, mely nem sajátja valami résznek, mint pl. az egész sereg hadakozása esetében; a hajó vontatása is a vontatók együttességének munkája. Van azonban olyan egész is, amelynek egész-volta nemcsak a rendezettségtől van, hanem az összetételtől avagy egybekapcsolástól vagy a folytonosságtól. Ebben az esetben az egység feltétlen; itt aztán a résznek nincs olyan működése, amely nem egyúttal az egészé. A folytonos valókban az egésznek és a résznek mozdulása is ugyanaz; hasonlókép az összetett vagy összekapcsolt valókban is a rész működése mindjárt az egészre árad. Tehát szükségkép egy tudomány foglalkozik a részekkel és az egésszel. De azt az egészet, amelyet csak a rendezettség egysége jellemez, és a részeit már nem egy és ugyanaz a tudomány tárgyalja. Ezért az erkölcsbölcselet is három részre oszlik. Az egyik tárgyalja az egyes embernek célra irányított cselekedeteit, és ennek neve monastica. A második tárgya a családi közösség, és ez a oeconomica. A harmadik az állami közösséggel foglalkozik, és annak neve politica.

quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest; et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cuius est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam. Et similiter singuli, qui sunt partes domesticae familiae, se invicem iuvant ad necessaria vitae. Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam; et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest; sed etiam quantum ad moralia; inquantum scilicet per publicam potestatem coercentur insolentes iuvenes metu poenae, quos paterna monitio corrigere non valet. Sciendum est autem quod hoc totum, quod est civilis multitudo vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid simpliciter unum. Et ideo pars eius potest habere operationem, quae non est operatio totius, sicut miles in exercitu habet operationem quae non est totius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicuius partium, sed totius, puta conflictus totius exercitus, et tractus navis est operatio multitudinis trahentium navem. Est autem aliquid totum, quod habet unitatem non solum ordine sed compositione aut colligatione vel etiam continuitate, secundum quam unitatem est aliquid unum simpliciter; et ideo nulla est operatio partis, quae non sit totius. In continuis enim idem est motus totius et partis; et similiter in compositis vel colligatis operatio partis principaliter est totius; et ideo oportet quod ad eandem scientiam pertineat talis consideratio et totius et partis eius. Non autem ad eamdem scientiam pertinet considerare totum quod habet solam ordinis unitatem et partes ipsius. Et inde est quod moralis philosophia in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica. Secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae, quae vocatur oeconomica. Tertia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur politica...

Eth. VIII. lect. 1. *A barátságról.* Miután Aristoteles megállapításokat tett az erkölcsi és értelmi erények tárgyában, aztán az önmegtartóztatás ügyében, mely az erények területén tökéletlen valami, folytatólag itt a barátságról foglal állást, mely az erényen épül és annak mintegy gyümölcse... Először is hat érvet sorakoztat fel, amely mutatja, hogy a barátságról kell tárgyalni. Az erkölcsbölcselet ugyanis mindarról köteles tárgyalni, ami szükséges az emberi élethez. Nos, a barátság a legszükségesebbek közé tartozik. Mindenek előtt, aki jól van ellátva, nem tudna abba beletörődni, hogy rendelkezzék a külső javakkal barátok nélkül. Akik a külső javaknak bőviben vannak, a gazdagok, fejedelmek, előkelők, leginkább rászorulnak barátokra. Először ezeknek a javaknak felhasználása okából. A földi javaknak ugyanis semmi hasznuk, ha valaki velük jót nem tesz. Márpedig jót tenni leginkább és a legdícséretesebb módon barátokkal szokás. De másodszor ugyanezt ajánlja a külső javak megtartásának szempontja is. Ez a megtartás bajos barátok nélkül. Minél nagyobb ugyanis a vagyon, annál kevésbbé biztos; mert sokan lesnek rá. Nemcsak a jó szerencsében jók a barátok, hanem a balsorsban is. Hisz szegénységben az emberek ítélete szerint a jó barát biztos menedék. Tehát minden sorsban jó a jó barát. De az ifjak is rájuk szorulnak, hogy visszatartsák őket a bűnöktől; hisz maguktól, amint a VII. könyvben mondva volt, hajlamosak a tiltott gyönyörök megkívánására. Az öregeknek pedig azért hasznosak, mert támogatják őket testi fogyatkozásaikban; mert tevékenységükben gyöngeségük miatt rogyadoznak, rászorulnak a barátok segítségére. Akik pedig az élet virágában állnak, azoknak kezére járnak tetteik végrehajtásában; ha kettő áll össze, erősebbek; mégpedig mind az elmélésben, ahol amit az egyik nem vesz észre, meglátja a másik; mind pedig a külső tevékenységben...

A harmadik okot szolgáltatja a nemző és nemzett viszonyának megfontolása. Ezt nemcsak az emberi vonatkozásokban lehet észlelni, hanem még a madaraknál is, amelyek sok időt fordítanak fiókáik felnevelésére. Ugyanezt más állatoknál is észleljük. Természet

Eth. VIII. lect. 1. Ez az előadás szolgál bevezetésül az etikának a barátságról szóló híres tárgyalásához. Megmutatja, hogy az erkölcsbölcseletnek a barátságot nem lehet mellőzni. Benne Szent Tamás magáévá teszi a

In Eth. VIII. l. 1. Postquam Philosophus determinavit de virtutibus moralibus et intellectualibus et continentia, quae est quoddam imperfectum in genere virtutis, hic consequenter determinat de amicitia, quae supra virtutem fundatur, sicut quidam effectus virtutis. Et primo inducit sex rationes ad ostendendum quod de amicitia sit considerandum . . . Moralis enim philosophia habet considerationem circa omnia quae sunt necessaria vitae humanae, inter quae maxime necessarium est amicitia; intantum, quod nullus bene dispositus eligeret vivere cum hoc, quod haberet omnia alia exteriora bona sine amicis. Illis enim, qui maxime possident exteriora bona, scilicet divitibus et principibus et potestatibus maxime videntur esse necessarii amici. Primo quidem ad usum horum bonorum. Nulla enim est utilitas bonorum fortunae, si ex his aliquis nulli benefaciat. Beneficium autem maxime et laudabilissime fit ad amicos. Secundo ad conservationem talium bonorum, quae non possunt conservari sine amicis. Quia bona fortuna quanto est maior, tanto est minus secura, quia habet plures insidiatores. Nec solum in bona fortuna sunt utiles amici, sed etiam in contraria. Quia in paupertate homines existimant amicos esse singulare refugium. Sic ergo in omni fortuna amici sunt necessarii. Similiter est iuvenibus necessaria amicitia ad hoc quod per amicos cohibeantur a peccato. Sunt enim secundum seipsos proni ad concupiscentias delectationum, ut in septimo dictum est. Senioribus autem sunt utiles amici ad serviendum propter defectus corporales. Et quia deficiunt in suis actionibus propter debilitatem, sunt eis necessarii amici ad adiutorium. Illis autem qui sunt in summo, idest in perfecta aetate, sunt utiles ad bonas actiones exequendas. Quando enim duo conveniunt, sunt potentiores. Et in opere intellectualis speculationis, dum unus videt quod aliud videre non potest; et ad opus exterioris actionis . . .

Et dicit, quod etiam amicitia inest secundum naturam generanti ad genitum. Et hoc non solum in hominibus, sed etiam in volatilibus, quae manifeste longo tempore studium adhibent ad

régiek álláspontját, akik igen nagyra tartották a barátságot (lásd Cicero De amicitia). A szöveg külön magyarázatra nem szorul. Amit az elején mond, hogy az önmegtartóztatás az erények területén tökéletlen, azt értsd így: az

szerint fenn is áll a barátság az azonos nemzetiségiek között, amennyiben szokásaik és közös életük egyeznek. És nagyon is a természetben gyökerezik a barátság általában az emberek között; hisz egy fajhoz tartoznak. Ezért dícséretünk illeti a filantrópokat, az emberiségkedvelőket, akik teljesítik azt, ami annyira természetszerű. Ez leginkább kitűnik, ha valaki elvéti az útját. Ebben az esetben ugyanis akárki figyelmezteti még az ismeretlent és idegent is, mintha minden ember a családhoz tartoznék és mindenkinek barátja volna. Ám ami természet szerint jó, azt tárgyalnia kell az erkölcsbölcseletnek. E szerint a barátságról is kell tárgyalnia. Az ötödiket úgy adja elő: ha bizonyos embereket barátság fűz egybe, azok között nincs helye az igazságosságnak, mégpedig azért, mert mindenük úgyszólván közös; hisz a barát a második én; márpedig az embert önmagával szemben nem az igazságosság igazítja el. De az igazságosak is rászorulnak a barátságra; sőt ami a leghatározottabban igazságos, a barátságnak is fenntartója és orvossága. E szerint inkább tartozik az erkölcsbölcselethez a barátságról tárgyalni mint az igazságosságról . . .

Pol. I. lect. 3. *Az uralkodás és szolgaság.* Némelyek természet szerint szolgaságra, mások meg uralkodásra vannak hivatva. Uralkodni és alattvalóskodni nemcsak azoknak a dolgoknak sorába tartozik, amelyeket kényszer vagy erőszak szült, hanem egyenest azok közül való, amelyek az embernek javára válnak. Ami ugyanis valakinek javára válik, az neki méltó és igazságos. Hozzájárul, hogy az emberekben születésüknél fogva észlelünk bizonyos különbséget; amennyiben némelyek alkalmasak uralkodásra, mások alattvalóskodásra. Ami ugyanis valakiben tüstént születésekor megvan, nyilván a természetében gyökerezik. Harmadszor az alattvalóknak és

önmegtartóztatás a testiséggel jár, tehát tökéletlen állapotunkkal; az angyalokban és Istenben nincs. Mutatja ezt az is, hogy negatív irányú: valaminek meg-nem-tevésére irányul.

Pol. I lect. 3. Itt veti meg Aristoteles annak a tanításnak alapját, hogy a rabszolgasor az államokban természetes valami. Ezt az álláspontot Szent Tamás is magáévá teszi; hisz a korabeli szilárd társadalmi tagozódás-

educationem prolis. Et idem etiam est in aliis animalibus. Est etiam naturalis amicitia inter eos, qui sunt unius gentis ad invicem, inquantum communicant in moribus et convictu. Et maxime est naturalis amicitia illa, quae est omnium hominum ad invicem, propter similitudinem naturae speciei. Et ideo laudamus philanthropos, idest amatores hominum, quasi implentes id quod est homini naturale, ut maxime apparet in erroribus viarum; revocat enim quilibet alium etiam ignotum et extraneum ab errore, quasi omnis homo naturaliter familiaris sit et amicus omni homini. Ea autem, quae sunt naturaliter bona, sunt consideranda a morali. Et sic debet de amicitia considerare. Quintam rationem ponit et dicit quod si aliqui sunt amici, in nullo indigerent iustitia proprie dicta, quia haberent omnia quasi communia, cum amicus sit alter ipse ; non est autem iustitia ad seipsum. Sed si sint iusti, nihilominus indigent amicitia ad invicem. Et illud quod est maxime iustum, videtur esse conservativum et reparativum amicitiae. Multo ergo magis ad moralem pertinet considerare de amicitia, quam de iustitia.

Politica I l. 3. ... Principari et subici non solum est de numero eorum quae ex necessitate vel violentia proveniunt, sed etiam est de numero eorum quae expediunt ad salutem hominum. Quod enim expediens est alicui, videtur esse dignum et iustum ei. Secundum est quod in hominibus ex ipse nativitate videmus quod est quaedam disctincto; ita quod quidam sunt apti ad hoc ut subiciantur, quidam vero ad hoc quod principentur. Quod enim ex nativitate confestim inest alicui, videtur esse naturale. Tertium est quod sunt

hoz tartozónak találta. Csak lassan tűnt ki, hogy a rabszolgaság a társadalomra inkább káros, és hogy a keresztény lelkülettel nem fér meg (lásd F. X. Kiefl: Die Theorien des modernen Socializmus über der Ursprung des Christentums 1915).

Aristoteles harmadik érve Szent Tamás kifejtésében a fajelméletnek, nevezetesen az uralkodó fajok elméletének modern kérdésére is vet világot: az uraságban és szolgasorban különbségek vannak, ám a különbségek a dolgokból erednek, tehát természettől bennük is vannak. Minthogy itt épen a kérdésbe tett uraság és szolgaság van ilyennek feltüntetve, következik, hogy az uraság és szolgaság a természetben gyökerezik.

uralkodóknak sok a fajtája; más a férfi uralma a nő felett, az úré a szolga fölött, a királyé az országa fölött. S ez a körülmény is kérdésünk malmára hajt; mert ami természettől benne van a dolgokban, különféleségét is a dolgok, a természet különbözőségéből meríti. Negyedszer mindig az a jobb uralom, amely a jobb alattvalókon érvényesül. Igy jobb az az uralom, amelyet az ember az emberek fölött gyakorol, mint az, amelyet valaki az állatok fölött gyakorol.

multae species eorum qui subiciuntur et eorum qui principantur; aliter enim principatur vir feminae, aliter dominus servo, aliter rex regno. Et hoc etiam pertinet ad eamden quaestionem; nam ea quae naturaliter insunt rebus, secundum eorum diversitatem diversificantur. Quartum est quod semper est melior principatus qui est meliorum subiectorum, sicut melior est principatus quo quis principatur homini quam quo quis principatur bestiae.

A kisebb tudományos művekből.

De operationibus occultis. *A természet titkos folyamatairól egy hegyeken túli katonához.* Minthogy bizonyos természeti testekben olyan természeti folyamatokat észlel, amelyeknek forrásai nem fedhetők fel, megkért Kedvességed, hogy ezekről leírjam nézetemet. Azt észleljük ugyanis, hogy a test a benne uralkodó elemek mozgását követi, így pl. a kő a középpont felé igyekszik, mert ez sajátossága a földelemnek, mely uralkodik benne; a fémekben a bennük levő víz a természetének megfelelő hideget okozza. Tehát az elemekből összetett testek bizonyos folyamatai az összetevő elemek sajátos erejének természete irányában folynak le. Ezeknek a folyamatoknak tehát nyilvánvaló az eredete; erről nem forog fenn kétség. De észlelünk ezeken a testeken bizonyos folyamatokat, amelyeknek okozói nem lehetnek az elemek; így pl. mikor a mágnes vonzza a vasat, vagy bizonyos orvosságok meghatározott nedvektől megtisztítják a test meghatározott szerveit.

Ezeket a hatásokat magasabb forrásokra kell visszavezetni. Itt aztán észbe kell venni, hogy az alsóbb ható kétfékepen állhat felsőbb hatónak hatása alatt: vagy a felső ható formát avagy erőt közöl vele, és abból indul ki a működése, mint pl. a Hold világító erejét kapja a Naptól. Vagy pedig az alsóbbrendű való semmiféle formát nem kap a felsőtől, hanem csakis úgy fejti ki hatását, hogy a felsőbb való mozgatja, mint mikor pl. az ács használja a fűrészt vágásra. Itt a fűrészelés elsősorban a mester tevékenysége és csak másodsorban a fűrészé, amennyiben a mester mozgatja; de ez a tevékenység nem jön olyan formától, amely a fűrészben megmarad a mester mozgatása után is. Ha már most az alsóbb testek felsőbb

De operationibus occultis. Aristoteles és nyomában Szent Tamás, mint láttuk, úgy ítél, hogy a világ ellentétekből van felépítve; ezekből az ellentétekből alakulnak az elemek és az elemekből alakulnak az összes testek. A tes-

De operationibus occultis naturae *ad quemdam militem ultramontanum.* Quoniam in quibusdam naturalibus corporibus quaedam naturales actiones apparent, quarum principia maxime apprehendi non possunt, requisivit a me vestra dilectio, ut quid super his mihi videatur, transcriberem. Videmus siquidem quod corpus elementorum in se dominantium motus sequitur; puta quod lapis movetur ad medium secundum proprietatem terrae dominantis in eo; metalla etiam secundum proprietatem aquae habent frigidandi virtutem. Quaecumque igitur actiones et motus elementatorum corporum sunt secundum proprietatem et virtutem elementorum, ex quibus talia corpora componuntur. Tales autem actiones et motus habent manifestam originem, de qua nulla emergit dubitatio. Sunt autem quaedam operationes talium coporum, quae a virtutibus elementorum causari non possunt; puta quod magnes attrahit ferrum, et quod quaedam medicinae quosdam determinatos humores purgant ex determinatis corporis partibus.

Oportet igitur tales actiones in altiora principia reducere. Est autem considerandum, quod aliquod agens inferius secundum superioris agentis virtutem dupliciter agit vel movetur. Uno modo inquantum actio procedit ab eo secundum formam vel virtutem sibi impressam a superiori agente, sicut luna illuminata per lumen a sole receptum. Alio modo agit per solam virtutem superioris agentis nulla forma recepta ad agendum, sed per solum motum a superiori agente movetur, sicut carpentator utitur serra ad secandum. Quae quidem sectio est principaliter actio artificis, secundario vero serrae

tek hatékonyságában tehát kétféle erő érvényesül: egy, amely az elemektől jő (pl. azért csípős a só, mert két elemből áll: egy csípősből és egy csillapítóból). És egy, amely az összetettségtől, a formától jön. Itt mind a szubstanciás mind a járuléki formára kell gondolni.

ható tevékenységében vagy mozgatásában részesednek, annak a mondott módok egyike szerint kell történnie, vagyis az ilyen tevékenységeknek vagy a felső hatók által az elemekből álló testekbe oltott formáktól avagy erőktől kell erednie, vagy pedig a tevékenységek csak a felsőbb hatók mozgatását követik...

Nos, ilyen felsőbb hatók, melyek az elemek és az elemekből álló testek erejét és természetét meghaladják, nemcsak az égitestek lehetnek, hanem a testektől különálló, felsőbb szellemi valók is. Mindkettőtől az alsóbb testekben találunk olyan tevékenységeket, melyek nem erednek az alsóbb testbe oltott formától, hanem csakis a felsőbb hatók mozgatásától; így a tenger ár-apálya ezt a mozgást nem a vízbe oltott formától veszi, hanem kizárólag a Hold mozgató erejétől. A képeken vagy szobrokon is olykor a bűvészi hatások nem valami formától jönnek, amelyeket felszedtek az efféle képek avagy szobrok, hanem az ördögtől, aki ezekben a képekben és szobrokban működik. Olykor ilyesmi megesik hitünk szerint isteni vagy angyali behatásra is. Ha Péter árnyéka betegeket gyógyít, vagy pedig egy szent ereklyéinek érintése betegséget gyógyít, az nem abba a testbe oltott forma által történik, hanem kizárólag isteni tevékenységre, amely ezeket a testeket eszközül használja.

Már most kézzelfogható, hogy az elemekből alkotott testek titokzatos tevékenysége ilyen jellegű. Először is azok a mondott folyamatok, melyek nem beoltott formából folynak, általában nem jelentkeznek a faj minden egyedében. Nem minden csont és nem minden ereklye gyógyít, hanem csak némelyik és némelykor. Nem minden kép fejti ki a mondott hatást, és nem minden víz árad és apad a Hold pályája szerint. Viszont más rejtett folyamatok a faj valamennyi egyedénél észlelhetők; így minden mágnes vonzza a vasat. Ebből következik, hogy az ilyen folyamatok valami belső elvtől erednek, amely közös a faj valamennyi egyedében...

A testtől különvált szellemi valóktól kiinduló tevékenységeknél azt találjuk, hogy meghatározott célok felé meghatározott utakon

A felső világ vagyis az égitestek és mozgatóik, a szellemek hatnak az alsó világra; vagy azáltal, hogy új formákat, erőket adnak beléjük, pl. a mágnesbe a vas vonzásának erejét; vagy pedig eszközökül használják föl, pl. a képet csodás gyógyításra.

inquantum ab artifice movetur; non quod talis actio sequatur aliquam formam vel virtutem quae in serra ramaneat post motionem artificis. Si qua enim elementaria corpora a superioribus agentibus aliquas actiones vel motus participant, oportet altero dictorum modorum hoc esse . . .

Superiora autem agentia, quae naturam elementorum et elementatorum excedunt, sunt non solum corpora coelestia, sed etiam superiores substantiae separatae. Ex utrisque autem aliquae actiones vel motus in corporibus inferioribus inveniuntur, quae non procedunt ab aliqua forma inferioribus corporibus impressa, sed solum ex superioribus agentium motione; aqua enim maris fluens et refluens talem motum sortitur praeter proprietatem elementi ex virtute lunae, non per aliquam formam sibi impressam, sed ex lunae motione, qua scilicet aqua movetur a luna. Apparent etiam quarumdam nigromanticarum imaginum quidam effectus, qui procedunt non ab aliquibus formis quas susceperint dictae imagines, sed a daemonum actione qui in dictis imaginibus operantur; quod quidem quandoque contingere credimus operatione divina vel bonorum angelorum. Quod enim ad umbram Petri apostoli sanarentur infirmi vel ad tactum reliquiarum alicuius sancti aliqua aegritudo pellatur, non fit per aliquam formam his corporibus inditam, sed solum per operationem divinam quae his corporibus utitur ad tales effectus.

Patet autem non omnes operationes corporum elementatorum occultas operationes habentium esse tales. Primo quidem, quia dictae operationes quae non consequuntur aliquam formam impressam, non inveniuntur communiter in omnibus quae sunt eiusdem speciei; non enim omne os nec omnes reliquiae sanctorum tangendo sanant, sed aliquorum et aliquando; nec omnes imagines huiusmodi habent effectus, nec omnis aqua fluit et refluit secundum motum lunae. Quaedam vero operationes occultae in quibusdam inveniuntur corporibus, quae similiter inveniuntur in omnibus quae sunt eiusdem

Ez a felső hatás abban is mutatkozik, hogy az elemek és a belőlük összetett testek egymásba változhatnak. Itt az a törvény, hogy minél élesebb az ellentét, annál nehezebb az egymásbaváltozás, pl. a víz és tűz (nedves, hideg — száraz, meleg) esetében. Minél kisebb az ellentét, minél több a közös

és rendben meg a leghelyesebb módon haladnak, akárcsak valami mesterség művei volnának. Ezért a természet egész műve egy bölcsnek műve, és ezért mondjuk, hogy a természet észszerűen jár el. Ám a bölcs művének rendezettnek kell lennie. Hisz a bölcs hívatásának tekintjük, hogy mindent megfelelő rend szerint intéz el. Már most az alsóbbrendű testek formái az önálló szellemektől erednek, az égitestek erejének és mozgásának közvetítésével. Ezért az alsóbbrendű testek mondott formáiban okvetlenül valami rendet találunk majd, és ez abban áll, hogy némely formák tökéletlenebbek és az anyaghoz közelebb állnak, mások meg tökéletesebbek és a felsőbb valókhoz állnak közelebb . . .

S ezek annál nemesebbek, kiválóbbak, minél távolabb kerültek az elemek ellentétességétől, és bizonyos keveredési egyensúlyhoz jutottak; és így kicsit hasonlítanak az égitestekhez, amelyek nem ismernek semmiféle ellentétességet. Már most, ami ellentétekből van összetéve, nem lehet az ellentétek egyike sem tényleg, hanem csak képességileg. Innen van, hogy a kevertségnek minél teljesebb egyensúlyában vannak a testek, annál tökéletesebb formát kapnak Istentől. Ilyen az emberi test, amely a legjobb kevertségnek örvend, amit bizonyít megtapintásának kiválósága; a legnemesebb formával is rendelkezik, t. i. értelmes lélekkel. Az erő és tevékenység pedig arányban van a formával, amelyben forrásoz. Ezért aztán az elemeknek, ezeknek a leginkább anyagjellegű valóknak formáiból olyan cselekvő és szenvedőleges minőségek származnak, mint hideg, meleg, nedves, száraz stb., amelyek az anyag jellegéhez tartoznak. Aztán az elegyes, de lélektelen testek, amilyenek a fémek, ásványok, alkotó elemeiktől eredő erőiken és tevékenységükön kívül más, nemesebb erőkkel és tevékenységekkel is rendelkeznek, amelyek külön faji formáiktól erednek, mint pl., hogy az arany vidámítja a szívet, a szafír elállítja a vérzést; és ezen a módon felfelé haladva: minél kiválóbbak a sajátos faji formák, annál kiválóbbak a belőlük eredő erők és tevékenységek . . .

kapocs, annál könnyebb, pl. levegő és tűz (nedves meleg, száraz meleg) esetében.

Ez a dolgozat, amelynek jelentős gondolatait a szemelvény mind tartalmazza, jól mutatja, hogy Szent Tamás a kezdetleges természetismereteket

speciei, sicut omnis magnes attrahit ferrum. Unde relinquitur tales operationes consequi aliquod intrinsecum principium commune habentibus hanc speciem...

Sed a substantiis separatis intellectualibus invenitur in naturae operationibus, quod determinatis viis ad determinatos fines, rerum ordine et congruentissimo modo procedunt, sicut et ea quae fiunt ab arte; ita quod totum opus naturae videtur opus esse cuiusdam sapientis, propter quod natura dicitur sagaciter operari. Opus autem sapientis oportet esse ordinatum; hoc enim proprie ad sapientem dicimus pertinere, ut omnia congruo ordine disponat. Quia igitur formae inferiorum corporum proveniunt ex sapientia substantiae separatae mediante virtute et motu corporum coelestium, oportet in his formis inferiorum corporum quemdam ordinem inveniri; ita scilicet, quod quaedam sint imperfectiores et materiae propinquiores, quaedam autem perfectiores et proximiores superioribus agentibus...

Quae quidem tanto sunt nobiliora, quanto a contrarietate elementorum magis recedentia ad quamdam aequalitatem mixtionis accedunt; propter quam quodammodo assimilantur corporibus coelestibus, quae sunt ab omni contrarietate aliena. Illud autem quod est ex contrariis compositum, neutrum est actu contrariorum, sed potentia tantum. Et ideo, quanto talia corpora ad maiorem aequalitatem mixtionis accedunt, tanto nobiliorem formam sortiuntur a Deo; quale est corpus humanum, quod est temperatissimae mixtionis, ut probat bonitas tactus in hominibus, et nobilissimam formam habet, scilicet animam rationalem. Virtutes autem et actiones oportet formis proportionari, a quibus procedunt. Et inde est quod formas elementorum quae sunt maxime materiales, consequuntur qualitates activae et passivae, puta calidum,frigidum, humidum, siccum et alia similia quae pertinent ad materiae dispositionem. Formae vero mixtorum, scilicet inanimatorum corporum, puta lapidum, metallorum, mineralium, praeter virtutes et actiones quas ab elementis participant ex quibus componuntur, quasdam alias virtutes et actiones nobiliores habent consequentes formas eorum specificas; puta, quod aurum laetificat cor, saphirus san-

hogyan tudja összekötni jó megfigyelésekkel, éleselméjű elemzéssel és örökértékű meggondolásokkal.

Ebből más is következik: a mesterséges formák csak járulékosak; nem járnak a fajjal. Meg nem történhetik ennélfogva, hogy egy mesterséges mű égitesttől kapjon külön beoltással olyan erőt, hogy abból efféle tevékenységet tudjon kicsiholni, mely meghaladja elemeinek erejét. Ha tehát a mesterséges alkotásokban volna efféle erő, az nem égitestektől kapott formától eredne. A mesterséges forma ugyanis nem más mint rendezettség, összetettség és idomulás, amitől tehát nem eredhet ilyen erő és tevékenység. Ha tehát mesterséges alkotások efféle föltűnő dolgokat művelnek, pl. ha valami faragvány színe előtt meghalnak kígyók, megmerevednek vagy megsérülnek más állatok, ez nem ered valami belülvaló állandó erőtől, hanem külső hatótól, mely azt mint eszközt felhasználja eredményei létesítésére . . .

Amint már most a képek természeti anyagból vannak, de formáikat mesterséges megdolgozóktól kapják, épúgy az emberi szóknak is természeti az anyaguk, t. i. a száj által létrehozott hangok; de jelentésük, mintegy formájuk, az értelemtől ered, mely eszméit ilyen hangokkal juttatja kifejezésre. Ezért az emberi szónak nincs is hatékonysága a természeti test megváltoztatására — ugyanebből az okból; legfeljebb szellemi való útján. A szavak vagy bármilyen képek avagy faragványok által okozott tevékenységek nem természetiek, mert nem erednek belülvaló erőtől, hanem kívülről; s így a babona körébe kell utalni. Ellenben azok a tevékenységek, melyekről fent megállapítottuk, hogy a testek formájától erednek, természetiek, mint amelyek belül való erőtől származnak. Ennyi a titokzatos folyamatokról és tevékenységekről ezúttal elég legyen.

De aeternitate mundi. *Örökkévaló-e a világ. A böstörködők ellen.* A katolikus hit szerint a világ nincs öröktől fogva, amint némely bölcselő tévesen hirdette; hanem a világ tartamának volt

De aeternitate mundi. Szent Tamás itt olyan kérdést tárgyal, amely sokat foglalkoztatta egész tudományos pályáján keresztül. Szabatosan körülírja álláspontját: a hit nemmel felel. De mégis szabad kérdezni: lehetséges-e. Az ő felelete mindig következetesen ez volt: ha valaki azt mondja, hogy Isten ezt nem teheti, nem lesz eretnek, ép úgy, mint az ú. n. antidialektikusok, Damiani Szent Péterrel az élükön (ezeket mondja a szöveg-

guinem constringit; et sic semper ascendendo, quanto formae specificae sunt nobiliores, tanto virtutes et operationes ex eis procedentes excellentiores existunt . . .

Ex hoc autem ulterius patet, quod formae artificiales sunt accidentia quaedam quae non consequuntur speciem; non enim potest esse quod aliquod artificiatum aliquam operationem et virtutem a corpore coelesti in sua operatione participet vel sortiatur ad producendum ex virtute indita aliquos effectus naturales transcendentes elementorum virtutes. Tales autem virtutes si quae essent in artificiatis, ex coelestibus corporibus nullam formam consequerentur; cum forma artificis aliud nihil sit quam ordo, compositio et figura, ex quibus prodire non possunt tales virtutes et actiones. Unde patet quod si quas tales virtutes artificiata perficiant, puta quod ad aliquam sculpturam moriantur serpentes aut immobilitentur animalia vel laedantur, non procedit hoc ab aliqua virtute indita et permanenti, sed ex virtute agentis extrinseci, quod utitur talibus sicut instrumentis ad suum effectum . . .

Sicut autem imagines ex materia naturali fiunt, sed formam sortiuntur ex arte, ita et verba humana materiam quidem habent naturalem, scilicet sonos ab hominis ore prolatos, sed significationem quasi formam habent ab intellectu suas conceptiones per tales sonos exprimente. Unde pari ratione nec verba humana habent efficaciam ad aliquam immutationem corporis naturalis, sed solum ex aliqua spirituali substantia. Hae enim actiones quae per talia verba fiunt vel per quascumque imagines vel sculpturas vel quaevis talia, non sunt naturales, utpote non procedentes a virtute intrinseca sed tantum extrinseca, sed sunt ad superstitionem pertinentes. Actiones vero quas supra diximus consequi formas corporum, sunt naturales, utpote ex principiis intrinsecis procedentes. Et haec de operationibus et actionibus occultis ad praesens dicta sufficiant.

De aeternitate mundi *contra murmurantes.* Supposito secundum fidem catholicam mundum ab aeterno non fuisse, sicut

ben jámbor és nagy embereknek) nem voltak eretnekek, jóllehet azt tanították, hogy Isten a megtörtént dolgot is meg nem történtekké teheti (lásd Dogm. I 376). Nem eretnek, amit ilyen kérdésről mondanak, de

kezdete, amint a tévedéstől mentes Irás tanusítja. Ezen az állásponton mégis kérdésbe volt téve, vajjon lehetett volna-e a világ öröktől fogva való.

Hogy ennek a kérdés-feltevésnek igazi tartalmába belelássunk, először is tisztáznunk kell, hogy miben egyezünk, és miben térünk el az ellenfelektől. Ha ugyanis valaki azt gondolja, hogy Isten mellett öröktől fogva lehet valami, ami nem tőle kapta a létét, ez feltétlenül elutasítást érdemlő tévedés; nemcsak a hit szempontjából, hanem a bölcselők részéről is, akik vallják és bizonyítják, hogy ami akármi módon van, csak úgy létezhetik, ha létesítette az a való, amely a legfelsőbb fokon és a legtisztább igazsággal lét. Ha azonban arról van szó, hogy valami mindig volt, de minden mozzanatában Isten létesítése, erről már lehet kérdésbe tenni, vajjon lehetséges-e. Ha erre azt állítják, hogy lehetetlen, ez a lehetetlenség vagy azt mondja, hogy Isten nem létesíthette az örök valót, vagy pedig, ha Isten meg is tehette volna, még se valósulhatott. Az első alternatívára nézve nincs eltérés. Abban mindenki egyetért, hogy tekintettel az isteni hatalom végtelenségére, Isten létesíthet örökkévalót. Tehát azt kell vizsgálnunk, létesülhet-e valami, ami mindig volt.

Ha arra az álláspontra helyezkedünk, hogy ez nem lehetséges, ezt csak kétfélekép lehet érteni, illetve igaz voltának csak két oka lehet. Vagy az ilyen világ mivolta, nevezetesen a reális lehetőség zárja ki, vagy eszmei ellenmondás tiltakozik ellene. Az első vagylagosságot így lehet megvilágítani: örök világ esetében nem létesülhetett az angyal, mielőtt létesült, a létét nem előzhette meg reális lehetsége, hisz nincs előzőleg létező anyagból. Az Isten mégis létesíthetett angyalt és meg tudta tenni, hogy angyal legyen, mert tényleg megtette és lett. Ha pontosan ebből a szempontból nézzük a dolgot, meg kell engedni a hit szerint, hogy nem örök, ami Istentől van létesítve; aki ugyanis ezt állítja, azzal már tételezi, hogy a reális lehetőség (az ősanyag) mindig megvolt; s ez eretnek felfogás. De általánosságban nem lehet azt következtetni, hogy Isten nem tudja megtenni, hogy egy való mindig legyen.

téves; és azt tartja, hogy ha valamiről bebizonyul, hogy lehetetlen, azt Isten sem teheti meg.

quidam philosophi errantes posuerunt, sed quod mundus durationis initium habuerit, sicut Scriptura sacra quae falli non potest testatur, dubitatio mota est, utrum potuerit semper fuisse.

Cuius dubitationis ut veritas explicetur, primo distinguendum est quid est in quo cum dicentibus contrarium convenimus, et quid est illud in quo ab eis differimus. Si enim intelligatur quod aliquid praeter Deum potuerit semper fuisse, quasi possit esse aliquid aeternum praeter eum, ab eo non factum, error abominabilis est non solum in fide, sed etiam apud philosophos, qui confitentur et probant quod omne quod est quoquo modo, esse non possit nisi causatum ab eo qui maxime et verissime habet esse. Si autem intelligatur aliquid semper fuisse, et tamen causatum a Deo secundum totum quod in eo est, videndum est utrum hoc possit stare. Si autem dicatur hoc impossibile, vel hoc dicetur quia Deus non potuit facere aliquid quod semper fuerit, aut quia non potuit fieri, etiam si Deus posset facere. In prima autem parte omnes consentiunt, scilicet in hoc quod Deus potuit facere aliquid quod semper fuerit, considerando potentiam ipsius infinitam. Restat igitur videre, utrum possibile sit aliquid fieri quod semper fuerit.

Si autem dicatur quod hoc non potest fieri, hoc non potest intelligi nisi duobus modis, vel duas causas veritatis habere, scilicet vel propter remotionem potentiae passiviae vel propter repugnantiam intellectuum. Primo modo posset dici quod antequam angelus sit factus, non poterat angelus fieri, quia non praecessit ad eius esse aliqua potentia passiva, cum non sit factus ex materia praeiacenti; tamen Deus poterat facere angelum, et poterat facere ut angelus fieret, quia fecit et factus est. Sic ergo intelligendo, simpliciter concedendum est secundum fidem, quod non potest causatum a Deo semper esse; quia hoc ponere esset ponere potentiam passivam semper fuisse, quod haereticum est. Tamen ex hoc non sequitur quod Deus non possit facere ut fiat semper aliquod ens.

Még jobban megszorítja a tételét. Ha azt mondjuk: Isten valamit nem tehet meg, annak vagy az az oka, hogy ez ellen tiltakozik a reális lehetőség (potentia passiva) gondolata, t. i. az a felfogás, hogy ami van, annak előbb reálisan lehetőnek kellett lenni; tehát létét meg kellett előzni reális lehetőségének. Ezt a gondolatot elutasítja mint eretnekeket, mert ez a föl-

A második nehézség azt mondja, hogy eszmei ellenmondás miatt nem keletkezhetik valami; amint nem történhetik meg, hogy az állítás és tagadás egyszerre igaz legyen — bár némelyek azt mondják, hogy Isten még ezt is megteheti, míg mások erősítgetik, hogy ezt még sem teheti meg, mert ez semmi. De nyilvánvaló, hogy Isten ilyent nem tehet, mert az a tételezés, amely azt állítja, hogy ilyen van, önmagát rontja le. De ha valaki azt állítja, hogy Isten ilyent megtehet, állítása nem épen eretnek, de meggyőződésem szerint téves; mint pl., hogy ami megtörtént, azt meg nem történtté tegye; ez ellenmondást tartalmaz. Helyesen jegyzi meg Szent Ágoston Faustus elleni művében: «Aki ilyent mond: ha Isten mindenható, tegye meg, hogy a megtörtént dolog meg nem történtté legyen, az nem látja, hogy ez annyi, mintha azt mondaná: ha Isten mindenható, tegye meg, hogy az igaz épen mert igaz, téves legyen». Mégis jámbor és jónevű férfiak hirdették, hogy Isten megteheti, hogy a megtörtént meg nem történtté legyen; de ezért nem tekintették eretnekeknek.

No, de most már lássuk, ellenmondás-e ez a két eszme: valami Istentől van létesítve, mégis mindig volt. Akármi itt az igazság, nem lesz eretnekség; hisz az van mondva, hogy Isten részéről lehetséges, hogy valami létesítve van, mégis mindig volt. Csak én azt gondolom, hogy ha ebben eszmei ellenmondás van, akkor téves. Ha pedig nincs benne ellenmondás, akkor nemcsak téves, hanem lehetetlen is az ellenkezője, és tévedés mást állítani. Isten mindenhatóságában benne van, hogy minden hatalmat és minden erőt meghalad; ezért határozottan lekicsinyli Isten mindenhatóságát, aki azon a nézeten van, hogy a teremtmény körében valami elgondolható, amit Isten nem tehet meg. Nem lehet ellenvetni a bűnt; hisz az voltaképen semmi.

Abban csattan ki tehát az egész kérdés: vajjon ellenmondás-e ez a kettő: egészben teremtve lenni Istentől, és mégis tartamának

fogás azt tanítja, hogy Istenen kívül és tőle függetlenül van valami. A másik ami a felvetett kérdésben nemleges feleletre kényszerítene, az eszmei ellenmondás volna.

Szent Tamás már most igen éles gondolatmenettel bizonyítja, hogy a teremtő Isten nem szükségkép előzi meg tartamban a világot, azaz nem

Secundo modo dicitur per repugnantiam intellectuum aliquid non posse fieri, sicut non potest fieri ut affirmatio et negatio sint simul vera; quamvis Deus hoc possit facere, ut quidam dicunt. Quidam vero dicunt quod nec Deus potest huiusmodi facere, quia hoc nihil est. Tamen manifestum est quod non potest facere ut hoc fiat, quia positio qua ponitur esse, destruit se ipsam. Si tamen ponatur quod Deus huiusmodi potest facere ut fiat, positio non est haeretica, quamvis, ut credo, sit falsa, sicut quod praeteritum non fuerit, includit in se contradictionem. Unde Augustinus in libro contra Faustum: «Quisque ita dicit: Si omnipotens est Deus, faciat ut quae facta sunt, facta non fuerint, non videt hoc se dicere: Si omnipotens est, faciat ut ea quae vera sunt, eo ipso quod vera sunt, falsa sint». Et tamen quidam magni pie dixerunt, Deum posse facere de praeterito quod non fuerit praeteritum; nec fuit reputatum haereticum.

Videndum est ergo utrum in his duobus sit repugnantia intellectuum, quod aliquid sit causatum a Deo et tamen semper fuerit. Et quidquid de hoc verum sit, non erit haereticum dicere; quia hoc potest fieri a Deo ut aliquid causatum a Deo semper fuerit. Tamen credo quod si esset repugnantia intellectuum, esset falsum. Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum est falsum, sed etiam est impossibile aliter esse, et erroneum, si aliter dicatur. Cum enim ad omnipotentiam Dei pertineat ut omnem intellectum et virtutem excedat, expresse omnipotentiae derogat qui dicit aliquid posse intelligi in creaturis, quod a Deo fieri non possit. Nec est instantia de peccatis, quae in quantum huiusmodi, nihil sunt.

In hoc ergo tota consistit quaestio, utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam, et non habere durationis prin-

okvetlenül kell előbb lennie, mint a világnak, még pedig azért, mert az időtlen, hírtelen történésben a létesítő és műve egyszerre lehet. Lényegesen más az eset, ha az ok nem időtlenül, hanem változtatás által létesít. Tehát nem lehet nyilvánvalóvá tenni, hogy kezdet nélkül való világ lehetetlen. Természetesen akkor sem lehetne azt mondani, hogy az örökkévalóság vagyis a lét időfölötti teljessége nem kizárólag Istennek jár ki (Dogm. I 335k.).

Szent Tamás gondolatmenete rendkívül világos. Nem meglepő tehát,

kezdete nélkül létezni; igen vagy nem? Hogy itt nincs ellenmondás, így bizonyítható : Ha ellenmondás van, a kettő közül az egyiken vagy mind a kettőn múlik: vagy a létesítő oknak kell előbb létezni tartamban, vagy a nem-létnek kell őt tartamban megelőznie, hisz azt mondjuk, hogy Isten semmiből teremtett. Először tehát meg kell mutatni, hogy a létesítő ok, az Isten nem szükségkép előzi meg az okozatot, ha maga úgy akarja. S ezt így lehet bizonyítani és ésszel világossá tenni . . .: Amely pillanatban tételezve van a való, ugyanabban a pillanatban lehet tételezni tevékenysége kezdetét is. Példa erre a keletkezők egész világa; mihelyt kezdődik a tűz, abban a pillanatban kezdődik a melegítése. Ám a hirtelen tevékenységben — az egész láthatatlan világban — együtt van, sőt ugyanaz, a létesülés kezdete és vége. Tehát abban a pillanatban, amelyben tételezzük, hogy az ok az okozatát hirtelen hozta létre, tételezhetjük, hogy a végpontját is létrehozta. A tevékenység végpontja együtt van magával a tettel. Következésképp nincs semmi ellenmondás, ha azt tételezzük, hogy az ok, amely hirtelen létesíti művét, tartamban nem előzi meg az okozatot. Ellenmondás volna, ha ugyanezt állítanók azokról az okokról, amelyek okozatukat változtatás útján hozzák létre; mert itt már szükséges, hogy a változás kezdete megelőzze a végét. Mivel az emberek hozzá vannak szokva olyan tevékenységek szemléletéhez, amelyek változtatás útján történnek, ezért nem egykönnyen fér a fejükbe, hogy egy létesítő ok tartamban ne előzze meg okozatát. Ezért aztán, mivel sok dologban járatlanok és csak kevésre szorítkozik szellemi tekintetük, a levegőbe beszélnek . . .

De ideje néznünk, vajjon van-e eszmei ellenmondás abban, hogy valami nem volt mindig, pusztán azon az alapon, hogy tartamban meg kellett előznie nem-létének; mert hát szokás-mondás, hogy semmiből lett. Hogy azonban ebben nincs ellenmondás, lehet bizonyítani Szent Anzelmmel (Monol. 8) abból, hogy hogyan magyarázza ezt: a teremtmény semmiből lett. «Ennek a mondásnak harmadik értelmezése ez: mikor azt mondjuk, hogy valami semmiből lett, ezt úgy értjük, hogy létesült, de nincs semmi, amiből

ha a türelemnek ezt a netovábbját is elhagyja szelídsége ellenfeleinek okvetetlenkedéseivel szemben (ezek között volt Szent Bonaventura is), és böstörködőknek, dohogóknak, kákán is csomót keresőknek mondja őket.

cipium, repugnent ad invicem vel non. Quod autem non repugnent, sic ostenditur. Si enim repugnant, hoc non est nisi propter alterum duorum vel propter utrumque: aut quia oportet ut causa agens praecedat duratione; aut quia oportet quod non esse praecedat esse duratione; propter hoc dicitur creatum a Deo ex nihilo fieri. Primo ergo ostendum quod non est necesse ut causa agens, scilicet Deus, praecedat duratione suum causatum, si ipse voluisset . . . In quocumque instanti ponitur res esse, potest poni principium actionis eius, ut patet in omnibus generabilibus; quia in illo instanti in quo incipit ignis, incipit esse calefactio. Sed in operatione subita, simul immo idem est principium et finis eius, sicut in omnibus indivisibilibus. Ergo in quocumque instanti ponitur agens producens effectum suum subito, potest poni terminus actionis suae. Sed terminus actionis est simul cum ipso facto. Ergo non repugnat intellectui, si ponatur causa producens effectum suum subito, non praecedere duratione causatum suum. Repugnaret autem in causis producentibus effectus suos per motum; quia oportet quod principium motus praecedat finem eius. Et quia homines consueti sun considerare huiusmodi factiones quae sunt per motum, ideo non facile capiunt quod causa agens duratione effectum suum non praecedat. Et inde est quod multorum inexperti ad pauca respicientes enuntiant facile . . .

Nunc restat videre an repugnet intellectui aliquid factum nunquam non fuisse propter hoc quod necessarium sit non esse eius esse duratione praecedere, propter hoc quod dicitur ex nihilo factum esse. Sed quod hoc in nullo repugnet, ostenditur per dictum Anselmi in Monologio, exponentis quomodo creatura dicatur facta ex nihilo. «Tertia», inquit, «interpretatio, qua dicitur aliquid esse factum ex nihilo est, cum intelligimus esse quidem factum, sed non esse aliquid unde sit factum» . . . Aliae etiam rationes sunt a quarum

Ezzel kapcsolatos egy általánosabb modern kérdés, melynek az ú. n. transzfiníl számok vagyis végtelen halmazok elmélete adott korszerűséget: lehetséges-e általában a tényleges végtelen, pl. hogy a természetes számsor (1, 2, 3 stb.) valahol végig van-e számlálva? Szent Tamás ebben nem foglal állást; sőt ez a kérdés előtte fel sem vetődött. Az itt megpendített gondolatmenete azonban az igenlő felelet malmára hajt.

létesült». . . Más ellenérvek is akadnak, amelyekre azonban itt nem térek ki, részint, mert másutt megtettem, részint pedig, mert olyan gyöngék, hogy inkább az ellenkező nézetnek kedveznek.

De regno. *A kormányzat.* Cyprus királyához. Mikor törtem a fejemet, mit ajánlhatnék fel, ami Felségedhez méltó, és egyúttal az én hivatásomhoz valamint tisztemhez illő, azt találtam, hogy legjobb lesz, ha a királynak a királyságról írok, amennyiben tárgyalom a királyságok eredetét és a király tisztét, a Szentírás tekintélye, a bölcselők tanítása és kiváló fejedelmek példája alapján, géniuszom és tehetségem szerint. Munkám kezdetét, folytatását és befejezését attól reménylem, aki királyok királya és uralkodók uralkodója, aki által a királyok uralkodnak, Istentől, aki nagy Úr és nagy király minden király fölött.

De regno I 2. *Mi jobb a közösségnek: egy vagy több ember kormányzata alatt állni?*

Itt fontolóra kell vennünk a kormányzat célját. Minden kormányzónak ugyanis arra kell irányítani szándékát, hogy előmozdítsa a kormányzata alatt állók javát. A kormányosnak kötelessége a hajót a tenger vészei közepett biztos révbe vinni. Már most a közösségnek java és üdve, hogy óva maradjon a közösségbe gyüjtött sokadalom egysége, melyet békességnek mondunk; ha ugyanis ez hiányzik, a közösségnek nem látni semmi hasznát; sőt a széthúzó sokadalom önmagának terhe. Tehát a sokadalom kormányzójának arra kell fordítania főigyekezetét, hogy a békés egységet biztosítsa. S nem is volna helyes dolog azon tanakodnia, hogy az alája rendelt sokadalomban békét teremtsen-e; ez olyan volna, mintha az orvos azon tanakodnék, gyógyítsa-e betegét? Nem a célon kell az embernek tanakodnia, melyet kötelessége szem előtt tartania, hanem az eszközökön, melyek a célhoz vezetnek. Ezért mondja az Apostol,

De regno. Szent Tamásnak erre a művére mostanában gyakran szokás hivatkozni. De nem biztos, hogy a buzgó hivatkozással lépést tart a a tanulmányozás buzgósága. A könyvcím az uralom vagy: királyság. Régebben ez a cím volt forgalomban: De regimine principum, a fejedelmek kormányzata; ma azt mondanók: az államkormányzat. Az állam amelyre a különben igen világos szövegben többször van hivatkozás, Aristoteles mintájára

responsione supersedeo ad praesens, tum quia eis alibi responsum est, tum quia quaedam earum sunt ita debiles, quod sua debilitate contrariae parti videntur probabilitatem afferre.

De regno. *Ad regem Cypri.* Cogitanti mihi quid offerrem regiae celsitudini dignum meaeque professioni congruum et officio, id occurrit potissime offerendum, ut regi librum de regno conscriberem, in quo et regni originem et ea quae ad regis officium pertinent, secundum Scripturae divinae auctoritatem, philosophorum dogma et exempla laudatorum principum diligenter depromerem iuxta ingenii proprii facultatem; principium, progressum, consummationem operis ex illius expectans auxilio qui est Rex regum et Dominus dominantium, per quem reges regnant, Deus magnus Dominus et rex magnus super omnes Deos.

De regno I 2. His autem praemissis requirere oportet, quid provinciae vel civitati magis expedit, utrum a pluribus regi vel uno. Hoc autem considerari potest ex ipso fine regiminis. Ad hoc enim cuiuslibet regentis ferri debet intentio ut eius quod regendum suscepit salutem procuret. Gubernatoris enim est navem contra maris pericula servando illaesam perducere ad portum salutis. Bonum autem et salus conscientiae multitudinis est, ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax, qua remota sociali vitae perit utilitas, quinimmo multitudo dissentiens sibi ipsi sit onerosa. Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret. Nec recte consiliatur, an pacem faciat in multitudine sibi subiecta sicut medicus, an sanet infirmum sibi commis-

a városállam, a civitas (a πόλις), jóllehet Szent Tamás korában már megvolt és egyre határozottabban alakult ki a népállam és annak szuverénitása.

Szent Tamás ebben a munkában a következő témákat tárgyalja: I 1: a közösségben élők rászorulnak uralkodókra. 2. Jobb az egyeduralom mint a többek uralma. 3. Az egyeduralom, ha igazságos a legjobb; ellentétje a legrosszabb. 4. A rómaiak uralomváltozása és a köztársasági kormányforma erősödése. 5. A többek uralma inkább fajulhat zsarnoksággá mint az egyeduralom. 6. Az egyeduralom magában a legjobb. Az alattvalóknak úgy kell az egyeduralkodóval szemben viselkedni, hogy a zsarnokságra ne legyen oka. Ha zsarnok is, tűrni kell nagyobb baj elkerülésére. 7. Mi legyen a király indí-

midőn a hívőknek lelkére köti az egységet: «Igyekezzetek fönntartani a lélek egységét a béke kötelékével» (Ef. 4, 3). Ebből következik: minél hatékonyabban tudja biztosítani a békés egységet és egyetértést a kormányzat, annál hasznosabb lesz. Hisz az a hasznosabb, ami közelebb visz a célhoz. Már most nyilvánvaló, hogy az egységet inkább tudja megteremteni, ami lényegesen, természeténél fogva egy, mint minden más; épúgy mint melegíteni is az tud legjobban, ami lényegesen, természeténél fogva meleg avagy melegítő. Következésképp hasznosabb egynek mint többnek a kormányzata.

Továbbá kézzel fogható, hogy többen sehogyan se kormányozzák jól a sokadalmat, ha teljesen széthúznak. Ha ugyanis többen kormányozni akarnak valamit, valamikép egységesen kell eljárniok. A hajót sem tudják egyfelé húzni többen, ha nincsenek valamikép egységbe fogva. Ám többen az által egységesülnek, hogy megközelítik az egyet. Következésképp jobban kormányoz egy mint többen, akik csak közel állnak az egyhez.

Ezenfölül, ami a természet szerint igazodik, annak jól megy sora. A természet ugyanis minden valóban azt műveli, ami legjobb neki. Már most minden természeti kormányzat egytől van. A tagok sokaságában egy az, mely valamennyit mozgatja: a szív; a lélek részeiben is egy erő viszi a vezérszerepet: az értelem. A méheknek is egy a királynéjuk, és az egész mindenségnek az egy Isten az alkotója és kormányzója. S ez így észszerű: minden sokaság az egységben forrásoz. Ha már most a mesterséges alkotás utánozza a természetet, és a mesterséges mű annál jobb, minél hívebben találja el a természetet, szükségkép következik, hogy az emberi sokadalom kormányzata akkor lesz a legjobb, ha egy kézben van.

Ezt a tapasztalat is igazolja. Azok a tartományok és kczségek, melyekben nem egy kormányoz, visszavonásban élnek és békesség nélkül hányódnak; szinte teljesedik rajtuk, amiről az Úr Jeremiásnál (Jer. 10. 12,) panaszkodik: «A pásztorok sokan pusztítják szőlő-

téka az uralkodásra? Vajjon a kitüntetés és dicsőség? 8. Az uralkodás helyes indítéka: várja Istentől a jutalmát! 9. A mennyei boldogságban a királynak a jutalom legmagasabb foka jut. 10. A királynak jó uralomra kell törekednie a maga érdekében. 11. A világi javak, gazdagság, hatalom, kitüntetés, hír, inkább jár ki a királynak mint a zsarnoknak. 12. A király tiszte. 13., 14. Úgy

sum. Nullus enim consiliari debet de fine quem intendere debet, sed de his quae sunt ad finem. Propterea Apostolus commendata fidelis populi unitate: Solliciti, inquit, sitis servare unitatem spiritus in vinculo pacis. Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius. Hoc enim utilius dicimus, quod magis perducit ad finem. Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum, quam plures. Sicut efficacissima causa est calefactionis, quod est per se calidum. Utilius igitur est regimen unius quam plurium.

Amplius manifestum est, quod plures multitudinem nullo modo conservant, si omnino dissentirent. Requiritur enim in pluribus quaedam unio ad hoc, quod quoquo modo regere possint, quia nec multi navem in unam partem traherent, nisi aliquo modo coniuncti. Uniri autem dicuntur plura per appropinquationem ad unum. Melius igitur regit unus quam plures ex eo quod appropinquant ad unum.

Adhuc ea quae sunt ad naturam, optime se habent; in singulis enim operatur natura, quod optimum est. Commune autem naturale regimen ab uno est. In membrorum enim multitudine unum est quod omnia movet scilicet cor, et in partibus animae una vis principaliter praesidet scilicet ratio. Est etiam apibus unus rex et in toto universo unus Deus factor omnium et rector. Et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea quae sunt secundum artem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur.

Hoc etiam experimentis apparet. Nam provinciae vel civitates quae non reguntur ab uno, dissensionibus laborant et absque pace fluctuant, ut videatur adimpleri quod Dominus per Prophetam conqueritur, dicens: Pastores multi demoliti sunt vineam meam.

kell kormányozni a királynak országában, mint Isten kormányoz a világban, és a lélek a testben. 15. A királynak erényes életre és ennek feltételeire kell előkészítenie alattvalóit. II 1. A király tiszte megfelelő várost alapítani. 2. Milyen helyet kell telepítésre kiszemelni? 3. Hogyan kell az államról gondoskodni. 4. Tisztes élvezetekről is kell a királynak gondoskodnia.

met. Viszont az egytől kormányzott tartományok és községek békességnek örvendenek, igazságosságban virulnak és jóval bővelkednek. Érthető tehát, ha az Úr prófétái által nagy jutalomként helyezi kilátásba népének, hogy majd egy főt rendel neki és egy fejedelem támad majd keblében.

De regno I 5. *A többek uralma könnyebben fajul zsarnoksággá.* Ha választani kell kettő között, amiknek mindegyike részéről veszély fenyeget, azt kell választani, ami kevésbbé veszedelmes. Már most, ha az egyeduralom zsarnoksággá fajul, abból kisebb baj származik, mint a rossz útra tért oligarchiából, azaz néhány előkelő uralmából. Többek uralmából ugyanis ha egyenetlenség támad, ennek a béke, a közösségnek ez a legfőbb java, adja meg az árát; ezt a jót mégsem szünteti meg, csak némi javát gátolja, a zsarnokká lett fejedelem, hacsak nem ragadtatja magát arra, hogy az egész közösség ellen dühöng. Inkább kell tehát rokonszenvezni egynek uralmával, mint a többekével, jóllehet mind a kettőből származhatik veszedelem. Meg aztán jobban kell óvakodni attól, amitől gyakrabban jöhet nagy veszedelem, már t. i. egyenetlenkedés. Igen nagy bajok gyakrabban zúdulnak a közre a többekből álló kormányzatból mint egynek kormányzásából. Többször akad ugyanis a többek között egy, aki a közjó keresésétől eltér mint egynél. De ha a több elöljáró közül egy elhanyagolja a közjót, a viszály réme fenyeget az alattvalók közösségében; mert ha a fejedelmek viszálykodnak, a sokaság is egyenetlenkedik. Viszont, ha egy van, ez mégis legtöbbször a közjót szolgálja; vagy, ha ettől eltér, még nem következik, hogy mindjárt az alattvalók elnyomására tör, ami jellemzi a zsarnokság tetőfokát, és amint fent megmutattuk, a rossz kormányzatban a legrosszabb. Inkább kell tehát kerülni a veszedelmeket, amelyek a többek uralmából, mint amelyek egynek uralmából keletkeznek.

Nem szabad azt sem figyelmen kívül hagyni, hogy a többek uralma nincs kevésbbé kitéve annak, hogy zsarnokságba fajuljon, mint az egyeduralom, hanem még nagyobb mértékben. Ha t. i. vetélkedés támad a többekből álló uralkodótestületben, gyakran megesik, hogy egy fölébe kerekedik a többinek, és a nép uralmát bitorolja, amint világosan lehet látni a történelemből. A sokak uralma ugyanis majdnem mindig zsarnokságba torkollott, amint

E contrario vero provinciae et civitates quae sub uno rege reguntur, pace gaudent, iustitia florent et affluentia rerum laetantur. Unde Dominus pro magno munere per prophetas populo suo promittit, quod poneret sibi caput unum, et quod princeps unus erit in medio eorum.

De regno I 5. Cum autem inter duo, ex quorum utroque periculum imminet, eligere oportet, illud potissime eligendum est, ex quo sequitur minus malum. Ex monarchia autem si in tyrannidem convertatur, minus malum sequitur quam ex regimine plurium optimatum quando corrumpitur. Dissensio enim quae plurimum sequitur ex regimine plurium, contrariatur bono pacis, quod est praecipuum in multitudine sociali, quod quidem bonum per tyrannidem non tollitur, sed aliqua particularium hominum bona impediuntur, nisi fuerit excessus tyrannidis, quod in totam communitatem desaeviat. Magis igitur praeoptandum est unius regimen quam multorum, quamvis ex utroque sequantur pericula. Adhuc illud magis fugiendum videtur, ex quo pluries sequi possunt magna pericula; frequentius autem sequuntur maxima pericula multitudinis ex multorum regimine quam ex regimine unius. Plerumque enim contingit ut ex pluribus aliquis ab intentione communis boni deficiat, quam quod unus tantum. Quicumque autem ex pluribus praesidentibus divertat ab intentione communis boni, dissensionis periculum in subditorum multitudine imminet, quia dissentientibus principibus consequens est ut in multitudine sequatur dissensio. Si vero unus praesit, plerumque quidem ad bonum commune respicit; aut si a bono communi intentionem avertat, non statim sequitur ut ad subditorum depressionem intendat, quod est excessus tyrannidis et in malitia regiminis maximum gradum tenens, ut supra ostensum est. Magis igitur sunt fugienda pericula quae proveniunt ex gubernatione multorum quam ex gubernatione unius.

Amplius non minus contingit in tyrannidem verti regimen multorum quam unius sed forte frequentius. Exorta namque dissensione per regimen plurium contingit saepe unum super alios superare et sibi soli multitudinis dominium usurpare, quod quidem ex his quae pro tempore fuerunt, manifeste inspici potest. Nam fere omnium multorum regimen est in tyrannidem terminatum,

nyilván látni a római köztársaságban; ezt sokáig kormányozta több tagból álló hatóság, aztán jött a polgárháború, és a hatalom kegyetlen zsarnokok kezébe került. Általában, ha az ember tüzetesen nézi akár a multat, akár a jelent, azt találja, hogy több zsarnok akadt az olyan országokban, ahol többen uralkodtak, mint ahol egyeduralom volt. A legjobb kormányforma ellen azt hozzák fel, hogy azért nem kell, mert zsarnoksággá fajulhat; de ha a zsarnokság csírája nem kevesebbé, hanem nagyobb mértékben van meg a többek uralmában, nyilván következik, hogy mindent összevéve jobb élni egy király alatt mint többek uralma alatt.

De regno I 12. A tárgyalás egymásutánjában most soron van *a király tiszte* és milyennek kell lenni a királynak. Mivel az emberi igyekezet művei utánozzák a természetieket — hisz ezeknek köszönhetjük, hogy észszerűen működhetünk — legokosabb lesz, ha a király tisztét a természeti uralom formájából olvassuk ki. Már most a természetben találunk egyetemes és részleges uralmat. Egyetemest, amennyiben minden Isten uralma alatt áll, aki gondviselése által kormányozza a világegyetemet. A részleges uralom pedig az egyetemeshez nagyon hasonló és ez az emberben található; ezért is mondjuk kisvilágnak (microcosmos), mert benne megvalósul az egyetemes uralom formája. Amint ugyanis az összes testek és szellemek alá vannak vetve Isten uralmának, ugyanígy az emberben a tagokat és lelki képességeket az értelem kormányozza, és ennek következtében az értelem az emberben olyanforma szerepet visz, mint Isten a világban. Mivel azonban az ember, amint fent megmutattuk, közösségben élő lény, az emberben az isteni kormányzathoz való hasonlóság nem merül ki abban, hogy az értelem uralma egy emberre terjed ki, hanem abban is érvényesül, hogy egy ember értelme uralkodik a közösségen, és főként ebben áll a király hivatása... Ha ezt szorgalmasan meghányja-veti Felséged, egy részről az igazságosság buzgósága gyullad fel benne, amikor észreveszi, hogy a küldetése nem más, mint Isten helyett igazságot tenni országával; más részről pedig a szelídség és kegyelem lágyságára hangolódik, mikor minden alattvalóját úgy tekinti, mintha saját tagja volna.

De regno I 14. *A kormányzás módja.* Amint az állam alkotmányát legjobban a világ berendezése mutatja, úgy a kormányzat

ut in romana republica manifeste apparet. Quae cum diu per plures magistratus administrata fuisset, exortis simultatibus, dissensionibus et bellis civilibus, in crudelissimos tyrannos incidit; et universaliter si quis praeterita facta et quae nunc fiunt, diligenter consideret, plures inveniet exercuisse tyrannidem in terris quae per multos reguntur, quam in illis quae gubernantur per unum. Si igitur regimen quod est optimum regimen, maxime vitandum videatur propter tyrannidem, tyrannis autem non minus sed magis contingere solet in regimine plurium quam unius, relinquitur simpliciter magis esse expediens sub rege uno vivere quam sub regimine plurium.

De regno I 12. Consequens autem ex dictis est considerare quod sit regis officium et qualem oporteat esse regem. Quia vero ea quae sunt secundum artem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, ex quibus accipimus, ut secundum rationem operari possimus, optimum videtur regis officium a forma regiminis naturalis assumere. Invenitur autem in rerum natura regimen et universale et particulare. Universale quidem, secundum quod omnia sub Dei regimine continentur, qui sua providentia universa gubernat. Particulare autem regimen maxime quidem divino regimini simile est, quod invenitur in homine, qui ob hoc minor mundus appellatur, quia in eo invenitur forma universalis regiminis. Nam sicut universa creatura corporea et omnes spirituales virtutes sub divino regimine continentur, sic et corporis membra et ceterae vires animae a ratione reguntur, et sic quodammodo se habet ratio in homine, sicut Deus in mundo. Sed quia, sicut supra ostendimus, homo est anima naturaliter sociale in multitudine vivens, similitudo divini regiminis invenitur in homine non solum quantum ad hoc quod per rationem regitur unus homo, sed etiam quantum ad hoc quod per rationem unius hominis regitur multitudo, quod maxime pertinet ad officium regis . . . Quae si diligenter recogitet, ex altero iustitiae in eo zelus accenditur, dum considerat ad hoc se positum ut loco Dei iudicium regno exerceat, ex altero vero mansuetudinis et clementiae lenitatem acquirit, dum reputat singulos qui suo subsunt regimini, sicut propria membra.

De regno I 14. Sicut autem institutio civitatis aut regni ex forma institutionis mundi convenienter accipitur, sic et guber-

alapelvét magából a kormányzás eszméjéből kell meríteni. Elöljáróban észbe kell venni, hogy kormányozni annyi, mint a kormányzottat megfelelően a kellő célra vezetni. Igy a hajóról is azt mondjuk, hogy kormányozva van, ha egy hajós igyekezete sértetlenül révbe juttatja. Ha valami egy rajta kívül levő célra van irányítva, mint pl. a hajó a kikötő felé, akkor a kormányzás feladata nem merül ki abban, hogy a dolgot sértetlenül megőrzi, hanem ezen kívül azt a célra is el kell juttatnia. Ha akadna olyasmi, aminek célja nem rajta kívül esik, a kormányosnak teljesen elég volna arra nézni, hogy a dolgot a mivoltában sértetlenül megőrizze. Igen, de ilyen nincs Istenen kívül, aki mindennek vége és célja; ami pedig rajta kívül levő célra van irányítva, azt sokan sokféleképen veszik gondjukba . . . Már most a közösség céljáról ugyanúgy kell ítélni, mint az egyesnek céljáról. Ha az egyesnek célja mind az a jó, ami benne van, a kormányzás alatt álló közösségnek végcélja is ugyanaz, hogy t. i. a közösség elérje és megtartsa ezt a jót. Ha teszem azt, mind az egyesnek mind a közösségnek végcélja testi volna, t. i. a test élete és egészsége, a kormányzás tiszte az orvosra hárulna. Ha pedig a végső cél a vagyon bősége volna, akkor valami gazdász lenne a király. Ha a közösség elérhető nagy java az igazság megismerése volna, akkor a királynak hivatása volna tanítani. Ámde úgylátszik nekünk, hogy a közösség célja helyesen élni. Azért gyülekeznek közösségbe az emberek, hogy együttesen nemesen éljenek; s ezt egyedülségben nem tudnák elérni. Ám nemes az az élet, amely az erényt követi; tehát a helyes, erényes élet az emberi gyülekezetnek célja . . .

Ez abból is kitűnik, hogy csak azok a közösség tagjai, akik rendezett életben közösködnek egymással. Ha az emberek csak azért gyülekeznének, hogy éljenek, akkor az állatok és rabszolgák is tagjai volnának a polgári közösségnek; ha pedig a vagyonszerzés volna a cél, akkor a kereskedők egy államot alkotnának; csakugyan csak azok tartoznak egy közösségbe, akik közös törvények, közös uralom alatt állnak a helyes élet végett.

De regno II 2. *Milyen vidéket kell választani a királynak telepítésre.* Ha a király országa számára megfelelő vidéket választott, városa számára is megfelelő helyet kell választania. És itt mindenekelőtt az egészséges levegőre kell néznie. A polgári együtt-

nationis ratio ex gubernatione sumenda est. Est tamen praeconsiderandum, quod gubernare est, id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere. Sic etiam navis gubernari dicitur, dum per nautae industriam recto itinere ad portum illaesa perducitur. Si igitur aliquid ad finem extra se ordinetur, ut navis ad portum, ad gunbernatoris officium pertinebit non solum, ut rem in se conservet illaesam, sed quod ulterius ad finem perducat. Si vero aliquid esset, cuius finis non esset extra ipsum, ad hoc solum intenderet gubernatoris intentio, ut rem illam in sua perfectione conservaret illaesam. Et quamvis nihil tale inveniatur in rebus post ipsum Deum, qui est omnibus finis, erga id tamen quod ad extrinsecum ordinatur, multipliciter cura impeditur a diversis . . . Idem autem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis et unius. Si igitur finis hominis esset bonum quodcumque in ipso existens, et regendae multitudinis finis ultimus esset similiter ut tale bonum multitudo acquireret et in eo permaneret; et si quidem talis ultimus sive unius hominis sive multitudinis finis esset corporalis, vita et sanitas corporis, medici esset officium. Si autem ultimus finis esset divitiarum affluentia, oeconomus rex quidam multitudinis esset. Si vero bonum cognoscendae veritatis tale quid esset, ad quod posset multitudo pertingere, rex haberet doctoris officium. Videtur autem finis esse multitudinis congregatae vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem. Virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis.

Huius autem signum est quod hi soli partes sint multitudinis congregatae qui sibi invicem communicant in bene vivendo. Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis. Si vero propter acquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent; sicut videmus eos solos sub una multitudine computari qui sub eisdem legibus et eodem regimine diriguntur ad bene vivendum . . .

De regno II 2. Post electionem autem regionis oportet civitati constituendae idoneum locum eligere, in quo primo videtur aeris salubritas requirenda. Conservationi enim civili praeiacet naturalis vita, quae per salubritatem aeris servatur illaesa. Locus

élés alapja ugyanis a testi élet, és ezt a jó levegő tartja üdeségben. Az igazán egészséges hely pedig Vegetius szerint magas, nem ködös, nem deres, olyan égitájak felé fekvő, amelyek nem forrók és nem fagyosak és mocsarakkal nem szomszédosak. A hely magas fekvése rendesen egészséges levegőt biztosít; az emelkedett hely ugyanis a széljárásnak van kitéve, ez pedig tisztítja a levegőt. A föld és víz kigőzölgései is gyakrabban gyülekeznek a völgyekben, az alacsony helyeken; a magasabbakon a Nap sugarai szétoszlatják. Ezért magasabb helyeken üdébb a levegő.

A levegőnek ezt az üdeségét, amely olyan jól esik a teletüdővel való szabad lélekzésre, megakadályozzák azok a ködök és derek, amelyek oly bőven akadnak nedves helyeken; innen van, hogy az efféle helyek nagyon egészségtelenek. S mivel a mocsarak bőven árasztják szét a nedvességet, a város helyének a mocsaraktól távol kell esni. Napkeltekor ugyanis a reggeli levegő összegyülekezik az ilyen helyeken; csatlakoznak hozzá a mocsarakból a ködök, ezek szétárasztják a mocsári állatok mérges kileheléseit, és dögletessé teszik az egész helyet. Észszerű dolog azonban a tengerhez közelfekvő mocsarakban falat húzni, amely északra vagy majdnem északra tekint; különösen, ha ezek a mocsarak magasabban fekszenek mint a tenger. Akkor ugyanis levezető árkokat lehet húzni a tengerhez, ár alkalmával aztán a tenger a mocsarakba árad és megakadályozza mocsári állatok keletkezését; ha pedig ilyen állatok besurrantak magasabb helyekről, a meg nem szokott sósságtól elpusztulnak.

A városalapításra kiszemelt helynek jól kell feküdni az égitájak tekintetében is. Ha ugyanis a falak különösen a tenger mellett dél felé tekintenek, nem egészséges a fekvésük. Az efféle helyek ugyanis reggel hidegek, mert a Nap nem éri, délben meg forrók, mert a Nap süti. Ha meg nyugatra vannak, reggel langyosak vagy hidegek, délben melegek, este pedig forrók; az állandó napsütéstől tartják a melget. Ha viszont keletre néznek . . . Már most a tapasztalás megtaníthat rá, hogy épen nem egészséges a hidegből a nagy melegbe való átmenetel. Ha testeket hidegből átviszünk melegbe, nem maradnak meg, hanem feloszlásnak indulnak, mert a meleg elszívja nedvességüket és ezzel erejüket. Innen van, hogy még egészséges helyen is nyáron lankadtak a testek.

autem saluberrimus erit, ut Vegetius tradit, excelsus, non nebulosus, non pruinosus, regionesque coeli spectans neque aestuosas neque frigidas, demum paludibus non vicinas. Eminentia quidem loci solet aeris salubritatem conferre, quia locus eminens ventorum perflationibus patet, quibus redditur aer purus; vapores etiam qui virtute radii solaris resolvuntur a terra et ab aquis, multiplicantur magis in convallibus et in locis demissis quam in altis. Unde in locis altis aer subtilior invenitur.

Huiusmodi autem subtilitas aeris quae ad liberam et sinceram respirationem plurimum valet, impeditur per nebulas et pruinas, quae solent in locis multum humidis abundare; unde loca huiusmodi inveniuntur salubritati esse contraria. Et quia loca paludosa nimia humiditate abundant, oportet locum construendae urbi electum a paludibus esse remotum. Cum enim aurae matutinae sole oriente ad locum ipsum pervenient et eis ortae a paludibus nebulae adiungentur, flatus bestiarum palustrium venenatarum cum nebulis mistos spargent et locum facient pestilentem. Si tamen maenia constructa fuerint in paludibus quae fuerint prope mare spectentque ad septentrionem vel circa, haeque paludes excelsiores fuerint quam littus marinum, rationabiliter videbuntur esse constructa. Fossis enim ductis exitus aquae patebit ad littus et mare tempestatibus auctum in paludes redundando non permittet animalia palustria nasci. Et si aliqua animalia de superioribus locis venerint, in insueta salsedine occidentur.

Oportet et locum urbi destinatum ad calorem et frigus temperate disponi secundum aspectum ad plagas coeli diversas. Si enim moenia maxime prope mare constituta spectabunt ad meridiem, non erunt salubria. Nam huiusmodi loca mane quidem erunt frigida, quia non respiciuntur a sole, meridie vero erunt ferventia propter solis respectum. Quae autem ad occidentem spectant, orto sole tepescunt vel etiam frigent, meridie calent, vespere fervent propter caloris continuitatem et solis aspectum. Si vero ad orientem spectabunt . . . Experimento autem cognoscere possumus, quod in maiorem calorem minus salubriter aliquis transmutatur. Quae enim a frigidis locis corpora traducuntur in calida, non possunt durare sed dissolvuntur, quia calor sugendo vaporem naturales virtutes dissolvit; unde etiam in salubribus locis corpora aestate infirma redduntur.

Minthogy pedig a testi egészséghez megfelelő ételek használata is kell, a városalapításra kiszemelt hely megválasztásának és egészséges voltának megfontolásánál azt is kell nézni, hogy az ott termő ételek mineműek. Ezt a régiek meg szokták állapítani az ott élő állatokból. Minthogy az embernek és az állatnak közös a föld termékeiből a táplálkozása, helyes a következtetés: ha a leölt állatok belső részeit jóegészségben találjuk, ezen a helyen az emberek is egészségesen táplálkozhatnak. Ha viszont a leölt állatok szervei betegséget mutatnak, helyes a következtetés, hogy az a hely az ember számára sem lesz egészséges lakóhelynek. A jó levegőn kívül egészséges vizet is kell keresni . . .

De regno II 3. *Az önellátás.* A városalapításra kiszemelt helynek azonban a lakók számára nemcsak egészségesnek kell lennie, hanem bő megélhetést is kell nyujtania. Lehetetlen emberek sokadalmának ott együttélni, ahol nincs bővében élelem. Ezért — legalább Aristoteles így beszéli el —, Xenocrates kiváló építész Nagy Sándornak mutatott egy hegyet, hogy ott nagyszerű várost lehet építeni. Azt mondják, hogy Nagy Sándor erre megkérdezte: van-e bőven szántó, amely a várost el tudja látni gabonával, és amikor azt hallotta, hogy az nincs, azt felelte: kemény elmarasztalást érdemel, aki ilyen helyre épít. Amint a csecsemő nem él meg és nem virul a dajka teje nélkül, ugyanúgy a város bő élelem nélkül nem lesz népes.

Már most két mód kínálkozik egy város bő ellátására. Az egyikről ép most szóltunk: a vidék termékenysége, amely bőven megtermi, amire az embereknek szükségük van. A másik a kereskedelem, amely a legkülönfélébb helyekről elhozza a szükségest. Az első mód nyilván sokkal jobb. Annyival nagyobb valaminek a méltósága, minél nagyobb az önelégsége; mert ami másra szorul, azzal megmutatja, hogy hiányos. Már pedig az önelégség nagyobb annál a városnál, amelynek környezete szolgáltatja a szükséges élelmet, mint annál a városnál, amely rászorul, hogy kereskedelem útján szerezze azt. Nagyobb a méltósága annak a városnak ill. országnak, amelynek saját területéből sarjad a bősége, mint amelynek a kereskedelemből van a bősége. Biztosabb is. Mert a háborús eshetőségek és az utak veszedelmei könnyen megakadályozhatják az

Quia vero ad corporum sanitatem convenientium ciborum usus requiritur, in hoc conferre oportet de loci salubritate qui constituendae urbi eligitur, ut ex conditione ciborum discernatur qui nascuntur in terra; quod quidem explorare solebant antiqui ex animalibus ibidem nutritis. Cum enim hominibus aliisque animalibus commune sit uti ad nutrimentum his quae nascuntur in terra, consequens est, ut si occisorum animalium viscera inveniuntur bene valentia, quod homines etiam in loco eodem salubrius possint nutriri. Si vero animalium occisorum appareant morbida membra, rationabilius accipi potest quod nec hominibus illius loci habitatio sit salubris. Sicut autem aer temperatus, ita salubris aqua est requirenda...

De regno II 3. Oportet autem ut locus construendae urbi electus non solum talis sit, qui salubritate habitatores conservet, sed ubertate ad victum sufficiat. Non enim est possibile multitudinem hominum habitare, ubi victualium non suppetit copia. Unde ut vult Philosophus, cum Xenocrates architector peritissimus Alexandro Macedoni demonstraret in quodam monte civitatem egregiae formae construi posse, interrogasse fertur Alexander, si essent agri qui civitati possent frumentorum copiam ministrare. Quod cum deficere inveniret, respondit vituperandum esse, si quis in tali loco civitatem construeret. Sicut enim natus infans non potest ali sine nutricis lacte nec ad incrementum perduci, sic civitas sine ciborum abundantia frequentiam populi habere non potest.

Duo tamen sunt modi, quibus alicui civitati potest affluentia rerum suppetere. Unus qui dictus est propter regionis fertilitatem abunde omnia producentis quae humanae vitae requirit necessitas. Alius autem per mercationis usum, ex quo ibidem necessaria vitae ex diversis partibus adducantur. Primus autem modus convenientior esse manifeste convincitur. Tanto enim aliquid dignius est, quanto per se sufficientius invenitur, quia quod alio indiget, deficiens esse monstratur. Sufficientiam autem plenius possidet civitas, cui circumiacens regio sufficiens est ad necessaria vitae, quam illa quae indiget ab aliis per mercationem accipere. Dignior enim est civitas si abundantiam rerum habeat ex territorio proprio, quam si per mercatores abundet. Cum hoc etiam videtur esse securius,

élelem szállítását, és az ország élelemhiány miatt végzetes bajba kerülhet.

Hasznosabb is a polgári erény megőrzésére. Mert amely állam a megélhetés végett nagy kereskedelemre szorul, szükségkép kénytelen elszenvedni a külföldiekkel való állandó érintkezést sőt együttélést. Ámde a külföldiekkel való érintkezés többnyire megrontja a polgárok erkölcsiségét, amint Aristoteles mondja a Politikában; mert óhatatlan, hogy az idegenek, akik más törvényekben és más erkölcsökben nőttek föl, sokban a polgárok erkölcsének ellenére ne viselkedjenek; így a polgárokat a példa hasonlóra csábítja, és a régi erkölcsök pusztulnak. Ha meg a polgárok maguk kereskednek, rengeteg bajra nyílik kapu. A kereskedő minden igyekezete ugyanis a haszonhajszolás, és ez a polgárok lelkébe oltja a sóvárságot. Ebből aztán következik, hogy az államban pénzért minden kapható, a hitel megrendül, és a csalásnak nyílik tág tere; a közjó félretolásával mindenki a maga hasznát és kényelmét keresi, kiszárad a derekasság igyekezete, hiszen a kitüntetések — egyébként az erények jutalma — mindenkinek hozzáférhetők. Az ilyen államban a polgári tisztesség szükségkép ebek harmincadjára kerül.

A kereskedés rendkívül árt a katonai szolgálatnak és szellemnek is. A kereskedők ugyanis szeretik a kellemes árnyékot, munkát nem végeznek, kéjben élnek, és ezért testben és lélekben elpuhulnak; nevezetesen testük elgyöngül, katonai munkára alkalmatlanná válnak. Ezért a törvény tíltja is a katonáknak a kereskedelmet. Végül az állam békességesebb, ha polgárai ritkábban gyülekeznek és lehetőleg keveset ülnek a falak között.

De regno II 4. A városalapításra olyan helyet is kell kiválasztani, amely *kellemességével* a lakosságnak gyönyörűséget szerez. Az emberek nem egykönnyen hagyják el a kellemes helyet; és viszont nem egykönnyen tódul a sokaság az olyan helyre, amelyben semmi kellemesség nincs. Kellemesség nélkül ugyanis nem lehet el sokáig az emberi élet. Ehhez a kellemességhez hozzátartozik, hogy az a hely legyen mezőkkel tágas, fákkal bőves, hegyek közelségével ékes, erdőkkel kedves és vizekkel csörgedező. De mert a túlságos kellemesség az embereket fölöslegesen éldelgésre csábítja, és ez nagy ártalmára van az államnak, ezért módjával kell élni vele. Akik gyönyörökben dúskálnak, elgárgyulnak.

quia propter bellorum eventus et diversa viarum discrimina, de facili potest impediri victualium deportatio, et sic civitas per defectum victualium opprimetur.

Est etiam hoc utilius ad conservationem civilem. Nam civitas quae ad sui sustentationem mercationum multitudine indiget, necesse est ut continuum extraneorum convictum patiatur. Extraneorum autem conversatio corrumpit plurimum civium mores, secundum Aristotelis doctrinam in sua Politica; quia necesse est evenire ut homines extranei aliis legibus et consuetudinibus enutriti in multis aliter agant quam sint civium mores, et sic dum cives exemplo ad agenda similia provocantur, civilis conversatio perturbatur. Rursus, si cives ipsi mercationibus fuerint dediti, pandetur pluribus vitiis aditus. Nam cum negotiatorum studium maxime ad lucrum tendat per negotiationis usum, cupiditas in cordibus civium traducitur, ex quo convenit ut in civitate omnia fiant venalia et fide subtracta, locus fraudibus aperitur, publicoque bono contempto proprio commodo quisque deserviet, deficietque virtutis studium, dum honor virtutis praemium omnibus deferetur; unde necesse erit in tali civitate civilem conversationem corrumpi.

Est autem negotiationis usus contrarius quam plurimum exercitio militari. Negotiatores enim dum umbram colunt, a laboribus vacant, et dum fruuntur deliciis, mollescunt animo et corpora redduntur debilia et ad labores militares inepta, unde secundum iura civilia negotiatio est militibus interdicta. Denique civitas illa solet esse magis pacifica, cuius populus rarius congregatur, minusque intra urbis moenia resident.

De regno II 4. Est etiam constituendis urbibus eligendus locus qui amoenitate habitatores delectet. Non enim facile deseritur locus amoenus nec de facili ad locum illum confluit habitantium multitudo, cui deest amoenitas, eo quod absque amoenitate vita hominis diu durare non possit. Ad hanc autem amoenitatem pertinet, quod sit locus camporum planitie distentus, arborum ferax, montium propinquitate conspicuus, nemoribus gratus et aquis irriguus. Verum quia nimia amoenitas superflue ad delicias homines allicit, quod civitati plurimum nocet, ideo oportet ea moderate uti. Primo namque homines vacantes deliciis sensu hebetantur.

De regimine Iudeorum. *Hogyan kell kormányozni a zsidókat?* A brabanti hercegnőhöz. Vettem Fenséged levelét, melyből jól megértettem mind alattvalói iránti gondosságát, mind jámbor jóindulatát szerzetes testvéreim iránt, és hálát adtam Istennek, hogy Fenséged szívébe ilyen erénycsirákat oltott. Amit azonban kíván tőlem levelében, hogy kérdésére feleljek, nem kis nehézséget szerzett nekem — részint elfoglaltságom miatt, melyet rám ró a tanítás tiszte, részint mert nagyon ínyemre volna, ha Fenséged másnak, ezekben a dolgokban jártasabbnak tanácsát kérné. De illetlennek találtam, hogy Fenséged gondosságának hanyag segítője legyek vagy kedvességéért hálátlannak mutatkozzam; s ezért a feltett kérdésekre ezennel megfelelek — más tollával; de úgy, hogy vele nem akarok elébe vágni a jobbik nézetnek.

Fenséged első kérdése: szabad-e egyáltalán és ha igen, mi módon végrehajtani a zsidókat. Az így feltett kérdésre a következő felelet adható: A zsidók, amint a jog minden rendelkezése tanítja, bűnük miatt ugyan örök szolgaságra vannak vagy volnának kötelezve, s így a föld urai lefoglalhatják dolgaikat mint az övéiket. De ezt a kellő mértéktartással kell tenni; nevezetesen az élethez szükséges dolgaiktól semmiképp sem szabad megfosztani őket. Mivel azonban nekünk tisztességgel kell járnunk azok előtt is, akik kívül vannak, nehogy Isten nevét káromlás érje, és az Apostol példájával inti a hívőket, hogy ne legyenek botránykő a zsidóknak és pogányoknak és Isten egyházának, azért úgy látszik, ahhoz kell ragaszkodni, hogy amint a jog is meghatározza, olyan kényszerszolgálatot ne kívánjunk tőlük, amelyet a multban nem szoktak teljesíteni. Ami ugyanis a szokás ellenére van, inkább szokta felkavarni az embereket...

Amint azonban Fenséged kérdéseiből arányoztam, úgy látszik a Fenséged kétsége inkább e körül forog: a zsidók, úgy látszik, csak olyan vagyon birtokában vannak, amelyet uzsorás hitványsággal szereztek. Ezért a következőkben azt kérdezi: szabad-e valamit bevasalni rajtuk, mert az eképen támadt vagyont kötelesek visszaszármaztatni. Erre, úgy látszik, ezt kell felelni: Amit a zsidók uzsorával zsaroltak ki másoktól, azt nem szabad megtartaniok.

De regimine Iudeorum. Erre is napjainkban sűrűn történik, nem egyszer teljesen hibás hivatkozás. Szent Tamás körültekintő álláspontjában

De regimine Iudeorum *ad ducissam Brabantiae.* Excellentiae vestrae recepi litteras, ex quibus et piam sollicitudinem circa regimen subditorum vestrorum et devotam dilectionem quam habetis ad Fratres nostri Ordinis plenarie intellexi, Deo gratias agens, qui vestro cordi tantarum virtutum semina inspiravit. Quod tamen in eisdem a me requirebatis litteris, ut vobis super quibusdam articulis responderem, utique mihi difficile fuit; tum propter occupationes meas, quas requirit officium lectionis; tum quia mihi placeret ut super his requireretis aliorum consilium magis in istis rebus peritorum. Verum quia indecens reputavi ut vestrae sollicitudini negligens coadiutor inveniar aut dilectioni ingratus existam, super propositis articulis vobis praesentibus respondere curavi absque praeiudicio sententiae melioris.

Primo ergo vestra requirebat excellentia, si liceat vobis aliquo et quo exactionem facere in Iudaeos. Ad quam quaestionem sic absolute propositam responderi potest, quia quamvis, ut iura dicunt, Iudaei merito culpae suae sint vel essent perpetuae servituti addicti, et sic eorum res terrarum domini possint accipere tamquam suas, hoc tamen servato moderamine, ut necessaria vitae subsidia eis nullatenus subtrahantur. Quia tamen oportet nos honeste ambulare etiam ad eos qui foris sunt, ne nomen Domini blasphemetur, et Apostolus fideles admonet suo exemplo, ut sine offensione sint Iudaeis ac gentibus et Ecclesiae Dei, hoc servandum videtur, ut sicut iura determinant, ab eis coacta servitia non exigantur, quae ipsi praeterito tempore facere non consueverunt; quia ea quae sunt insolita, magis solent animos hominum perturbare . . .

Videtur autem quantum conicere potui, ex his quae subsequenter inquiritis, in hoc magis dubitationem vestram versari, quod Iudaei terrae vestrae nihil videntur habere nisi quae acquisierunt per usurariam pravitatem; unde consequenter quaeritis, si liceat aliquid ab eis exigere, cum restituenda sint sic exorta. Super hoc ergo sic respondendum videtur, quod cum ea quae Iudaei per usuras ab aliis extorserunt, non possint licite retinere, consequens est ut si etiam vos haec acceperitis ab eis, non possetis licite retinere,

tükröződik a középkornak a zsidósággal szemben érvényesített gyakorlata, de egyúttal szilárd keresztény álláspontja is.

Ebből az következik, hogyha Fenséged ezt be is vasalja rajtuk, nem szabad megtartania, ha csak nem olyan, hogy Fenségedtől vagy elődeitől zsarolták ki. Ha olyan a birtokuk, amelyet mástól zsaroltak ki, azt a végrehajtás után vissza kell adni azoknak, akiknek a zsidók tartoztak visszaadni. Ha rá lehet találni azokra, akiktől kiuzsorázták, azoknak kell visszaadni. Máskülönben a megyéspüspök vagy más tizenhárompróbás férfiak tanácsa alapján jámbor célokra vagy pedig az ország közhasznára kell fordítani, ha szükség vagy a közösség hasznossága sürget. Nem volna tilos ilyent újból követelni a zsidóktól, Fenséged elődeinek szokását szem előtt tartva, természetesen azzal a szándékkal, hogy az előbb mondott módon akarja felhasználni . . .

Az utolsó kérdés ez: ajánlatos-e, hogy tartományában a zsidók jelt viseljenek, amely őket a keresztényektől megkülönbözteti. Erre könnyű és biztos a felelet: egyetemes zsinat határozata értelmében is mindkét nembeli zsidóknak a keresztény tartományokban egyszersmindenkorra valami viselettel kell másoktól különbözni. Ezt különben előírja az ő törvényük is: (Deut. 22) hogy t. i. a köpenyük sarkán csináljanak maguknak szegélyeket, amelyek másoktól megkülönböztetik.

Fenséges és jámbor hercegnő! Ez a Fenséged kérdéseire kínálkozó feleletadás. Ezzel nem akarom a magam véleményét ráerőszakolni; sőt inkább vallom, hogy a jártasabbak nézetét inkább kell követni. Egyébként érjen Fenséged jó egészségben hosszú életet.

Declaratio 36 quaestionum. *36 kérdés tisztázása* a velencei tanítóhoz. Elolvastam levelét és ott a kérdések rengeteg halmazát találtam, melyekre négy nap alatt feleletet kíván. Jóllehet igen nagy elfoglaltságban vagyok, mégis hogy Kedvességed szolgálatában hiba ne essék, kissé félretettem a szükséges munkát, és meg akarok felelni kérdéseire.

3. kérdés: *Vajjon az angyalok parancsukkal mozgatják-e az egeket az Istentől kapott hatalommal.* Nem látom világosan, hogy mi itt a kérdés. Nem hiszem, hogy akad, aki kétségbe vonja, hogy

Declaratio 36 quaest. A feleletek bizonyos bevezető és befejező fordulatainak megértése végett jó szemmeltartani, hogy a régiek, Szent Tamás is, jobbára diktáltak.

3. Az angyal tiszta szellem; és a szellemnek van mozgató ereje. Hiszen minden gépünk, az emberi szellem alkotása, ennek bizonysága. Jól mondták

nisi forsan essent talia quae a vobis vel antecessoribus vestris hactenus extorsissent. Si qua vero habent quae extorserunt ab aliis, haec ab eis exacta illis debetis restituere quibus Iudaei restituere tenebantur; unde si inveniuntur certae personae a quibus extorserunt usuras, debet eis restitui; alioquin debet in pios usus secundum consilium diocesani Episcopi et aliorum proborum vel etiam in communem utilitatem terrae, si necessitas immineat vel exposcat communis utilitas, erogari. Nec esset illicitum, si a Iudaeis exigeretis talia de novo servata consuetudine praedecessorum vestrorum, hac intentione ut in praedictos usus expenderentur...

Ultimo quaeritis, si bonum est ut in provincia vestra Iudaei signum distinctivum a christianis deportare cogantur. Ad quod plana est responsio, et secundum statutum Concilii generalis, Iudaei utriusque sexus in omni christianorum provincia et in omni tempore aliquo habitu ab aliis populis debent distingui. Hoc eis etiam in lege eorum mandatur, ut scilicet faciant sibi fimbrias per angulos palliorum, per quas ab aliis discernantur.

Haec sunt, illustris et religiosa Domina, quae vestris quaestionibus ad praesens respondenda occurrunt; in quibus vobis non sic meam sententiam ingero, quin magis suadeam peritiorum sententiam magis esse tenendam. Valeat Dominatio vestra per tempora longiora.

Declaratio 36 quaestionum *ad lectorem Venetum.* Lectis vestris litteris, in eis inveni articulorum multitudinem numerosam, super quibus a me vobis responderi infra quatriduum vestra caritas postulabat. Et licet essem in aliis plurimum occupatus, ne tamen deessem vestrae dilectionis obsequio, dilatis parumper aliis quibus me intendere oportebat, quaestionibus a vobis propositis proposui per singula respondere.

3. Tertius articulus est, an angeli moveant coelos suo imperio, potestate eis a Deo tradita. Super quo quid dubium esse possit, plane non video. Non enim aestimo aliquem dubitare quin omne quod

a régiek: az ész mozgatja az anyag-tömegeket (mens agitat molem). A szellem közvetlenül is mozgathat. Ennek bizonysága, hogy lelkünk mozgatja testünket — senkisem tudja, mikép. Azt azonban tudjuk, ami Szent Tamás

amit az angyalok cselekszenek, mind Istentől kapott hatalommal cselekszik. Ha pedig arról történik kérdés, hogy az égitesteket parancsukkal mozgatják, úgy gondolom, hogy itt is a kétkedés oktalan. Az angyalok mint testetlen valók nem mozgatnak egy testet kiterjedt érintéssel, hanem csak az erő érintésével. Az angyalokban nem találni felsőbb erőt mint az értelmet, amiért is Dénes őket Értelmeknek mondja. Tehát mozgatásuk az értelem erejétől jön. Az értelem fogalmazását pedig, amennyiben a változtatás hatékonysága van meg benne, parancsnak mondjuk. Tehát ha mozgatnak, ez csakis parancs által történhetik.

5. kérdés: *Vajjon az angyal az ő parancsával a föld egész tömegét képes-e felemelni a Holdig.* Nem gondolom, hogy ezt lehetne állítani. A teremtmény ereje ugyanis a természeti hatásokra szorítkozik. Ezért az angyalok képesek mozgatni az égitesteket, amint természetüknek megfelel. De már más módon nem tudják őket mozgatni saját erejükből; Isten azonban csodával ezt is megteheti. Az meg nemcsak angyal, hanem ember erejétől is telik, hogy a Földnek egy részét fellódítsa; de hogy az elem egész terjedelmében kilóduljon a maga természetének kereteiből, akár angyal hatalmából is, azt nem hiszem . . .

11. kérdés: *Vajjon ha az égitestek mozgása megszűnnék, minden elemekből összetett romlékony test egy szempillantás alatt elemeire bomolnék-e.* Úgy gondolom, ez bizonyos értelemben igaz, más értelemben téves. Az nem lehet másképp, hogy az ég mozgása, sőt bármely mozgás pillanat alatt megszűnjék. Az idő utolsó mozzanata ugyanis egybeesik a mozgás utolsó mozzanatával. Ha a kérdéses testek elemeire bomlásának kezdetére ügyítünk, igaz, hogy pillanat alatt van; ha azonban a romlás végét vesszük tekintetbe, téves. Az égitestek ugyanis létesítenek és fenntartanak, azaz mozgatnak;

állandó tanítása, hogy a szellem nem kiterjedt érintéssel mozgat, hanem csak erejének érintésével (non per contactum quantitatis, sed per contactum virtutis).

5. Minden testnek, főként az elemeknek megvan a maguk természetes helye (lásd 369. lap). Ebből nem lendítheti ki még angyal ereje sem. Egy darab földet lehet feldobni; de az egész Földet nem; még a feldobott kő is is visszaesik, mert beléoltott törekvés (ὁρμη) rántja vissza természetes helyére,

angeli faciunt, operentur potestate eis a Deo tradita. Si vero hoc vertatur in dubium quod dicitur eos movere coelestia corpora suo imperio, irrationabilis dubitatio videtur. Non enim possunt movere aliquod corpus per contactum quantitatis, cum sint incorporei, sed per contactum virtutis. Nihil autem in Angelis est altius quam eorum intellectus, cum et ipsi a Dionysio intellectus vel mentes nominentur; unde eorum motiones a virtute intellectus procedunt. Ipsa autem conceptio intellectus, secundum quod habet efficaciam aliquid transmutandi, imperium nominatur; unde si movent, nullo modo nisi per imperium movere possunt.

5. Quintus articulus est, an angelus suo imperio potest movere totam molem terrae usque ad globum lunae. Istud mihi asserendum non videtur. Virtutes enim creaturarum se extendunt ad naturales effectus; et ideo angeli corpora coelestia movere possunt secundum motus convenientes naturis eorum; aliis autem motibus ea movere non possunt secundum propriam virtutem, sed hoc divinitus miraculose fieri posset. Posset autem fieri non solum virtute angeli, sed etiam virtute hominis quod aliqua pars terrae per violentiam sursum feratur; sed quod totum unum elementum extra suum ordinem naturalem ponatur, non credo subiacere angelicae potestati . . .

11. Undecimus articulus est, an cessantibus motionibus coelestium corporum omne corpus elementatum corruptibile in elementa solveretur in momento. Hoc quidem aliquo modo intellectum credo esse verum et aliquo modo esse falsum. Necesse est enim quod motus coeli, sicut et quilibet motus, cesset in momento; quia ultimum instans temporis respondet ultimo instanti motus. Si ergo intelligatur corruptionem istorum corporum vel resolutionem in elementa esse in instanti, quantum ad suum principium, verum

a Földre; mintegy otthonába viszi a vágya; mint este a lovat, húzza valami haza. Így gondolta Aristoteles. Látszik, hogy még ez az ízig-vérig tudós sem tagadta meg a görögöt, aki mindig művész, még akkor is, amikor tudós elméleteket sző.

11. Aristoteles és Szent Tamás felfogása szerint minden földi változás az égitestek változtatásától jön (végelemzésben ezt vallja a mai természeti felfogás is). A változtatás és okozata, a változás időben megy végbe; Aristoteles és Szent Tamás egyenest úgy határozzák meg az időt, hogy az a válto-

következésképen a bomlás is, mely az ilyen ok elpusztulásával jár, szükségkép mozgatás által megy végbe. Ám semmiféle mozgatás kezdete és vége nem esik egy mozzanatba, hanem minden változásnak időre van szüksége. Máskép áll a dolog az isteni fenntartó tevékenység visszavonásával; ő adott létet a valóknak még pedig mozdulatlan tevékenységgel, és a teremtésben egy pillanat alatt hozta létre a dolgokat; ugyanígy, ha ez a tevékenysége megszűnnék, a valók egy pillanat alatt megszűnnének, nem pedig változás alakjában.

22. kérdés: *Vajjon az iskolákban szabad-e vitatásra feltenni ezt a kérdést, hogy Krisztus lelke és általában az értelmes lelkek bujtásból jönnek-e.* Nem látom, miért ne volna szabad. Kivéve, ha esetleg valaki botránkozik. Megesik ugyanis olykor, hogy az együgyüek, mikor hallják, hogy ami a hit tárgya, arról az iskolában vitatkoznak, azt hiszik, hogy a vitatkozás úgy foly, mintha kételkednének a hit igazságairól. De ebben az esetben a vitatkozó az efféle vélekedésnek elejét vehetné, amikor nyomatékosan kijelenti, hogy nem azért vitatkozik, mintha kérdésbe tenné az igazságot, hanem azért, hogy az igazság érveit gyűjtse.

24. kérdés: *Vajjon a pokol a Föld közepében van-e vagy azon a tájon.* Erre nézve úgy gondolom, hogy vakmerően semmit sem szabad állítani, annyival inkább, mert Szent Ágoston szerint senki sem tudja, hogy hol van a pokol. Azt azonban biztosra veszem, hogy nincs a föld közepében. Mert ez az a hely, ahova természetük szerint igyekeznek a nehéz testek. Már most a természet szándéka nyilván nem hiúsulhat meg, amint szokás mondani. Pedig ez következnék be, ha a nehéz testek nem jutnának el a Föld közepébe. Sőt, ha a Föld közepe üreges volna, nem lehetne természetes okot megjelölni, mely a Földnek egész súlyát visszatartaná, hogy ne

zatosság mértéke, az előbbség és utóbbság szempontja szerint (lásd Bölcselet 275 kk. lapok). Isten változtat, de maga nem változik (lásd 113. lap). Továbbá Isten teremtő tevékenysége az isteni fenntartás alakjában állandósul. A semmi örvénye fölé emelt teremtett valók nyomban visszaesnének a semmibe, amint Isten elvonná tőlük fenntartó kezét; ez ép úgy pillanat alatt történnék, mint maga a teremtés.

22. Itt a lélek eredetének kérdéséről van szó. Ma biztos és általános

est; si quantum ad suum terminum, falsum est. Corpora enim coelestia causant et conservant, sive movent; unde et resolutio quae ex corruptione talis causae accidit, oportet quod sit per motum. Nullius autem motus terminus et principium potest esse in momento; sed omnis motus eget aliquo tempore. Secus autem est de subtractione conservationis Dei; quia ipse enim est causa essendi rebus immobiliter operans, sicut in momento res in esse produxit creando et non in tempore; ita eius operatione cessante, res in momento esse desinerent et non per aliquem motum.

22. Vigesimus secundus articulus est, an possit disputari in scholis, an anima Christi et omnes aliae animae rationales sint ex traduce. Non video cur hoc non liceat; nisi forte in casu, si ex hoc apud aliquos scandalum oriretur; sicut aliquando contingit quod aliqui simpliciter audientes de his quae sunt fidei, disputari in scholis, credunt ea ratione de his disputari, quasi dubitaretur de fidei veritate. Sed in tali casu posset disputans ad hanc opinionem amputandam protestari quod disputaret non propter disputationem de veritate, sed propter inquirendam veritatis rationem.

24. Vigesimus quartus articulus est, an infernus sit in centro vel circa centrum terrae. Circa quod nihil mihi videtur temere asserendum, praecipue cum Augustinus neminem arbitretur scire, ubi sit. Non tamen aestimo quod sit in centro terrae, quia ille est locus, quo naturaliter feruntur gravia; nec videtur intentionem naturae frustrati, ut communiter dicitur, quod sequeretur, si ad centrum corpora gravia non pervenirent. Et iterum si naturaliter terra circa centrum esset concava, non posset assignari naturalis causa quae totum pondus terrae sustineret, ne perveniret ad cen-

meggyőződés, hogy az emberi lelket közvetlenül Isten teremti. De még Szent Ágoston is kételkedett, vajjon a lélek nem úgy jön-e az emberbe, hogy lélek-bujtás (tradux) megy át a szülőktől a gyermekbe (lásd Bölcselet 560 kk. lapok).

24. 25. Lásd fent az 5.-hoz való jegyzetet. A nehéz testekben igyekezet van elfoglalni a nekik való helyet, vagyis minél alsóbb helyet. Ezért a Föld középpontja felé törtetnek. Ez a kitérő felelet azért is érdemel figyelmet, mert ezzel Szent Tamás igen határozottan elvágja a sok szokásos jámbor henye észjártatást a másvilág helyéről. Dante mégis a Föld közepébe helyezi

tömörüljön a közepébe. Ha pedig valaki azt mondaná, hogy ez csoda útján történik, ennek a csodának nem lehetne értelmét találni.

25. kérdés: *Lehet-e megtudni a Föld felületének a közepétől való távolságát* abban a feltevésben, hogy a pokol a Föld közepében vagy közepe táján van. Azt gondolom, lehet annak a végére járni, milyen távol van a Föld felszíne a közepétől, de nem a pokolétól, mert nem gondolom, hogy ember megtudhatja, hol a pokol.

27 .kérdés: *Szabad-e képviselni azt a vélelmet, hogy az egyetemes feltámadás után a Hold jobban ragyog mint a Nap, a Nap pedig hétszer olyan világos mint most a Hold, és a feltámadottak teste hétszer olyan ragyogó mint a Nap.* Ebben a vélelemben nem látok semmi veszedelmet, ha nem olyan állítás, amelyet önhittségnek lehetne minősíteni . . .

Ezt felelem Kedvességednek feltett kérdéseire; bővebben is mint kívánta. De nem lehetett egyenesen megfelelni arra, aminek többféle értelmezése lehet, főként mert nem írta meg, mi volt ezekben a kérdésekben az ellenvetés; ez esetben egyenesebb és határozottabb felelet lett volna adható. Sokáig jóegészségben éljen Kedvességed, és fáradtságomért imádkozzék értem.

Declaratio 42. quaestionum. Felelet egy rendi főtanítónak.

4. és 5. kérdés: *Vajjon megfellebbezhetetlenül biztos-e, hogy angyalok az égitestek mozgatói, ha feltesszük, hogy nem közvetlenül Isten mozgatja azokat.* Azt felelem erre: mind a Platont mind az Aristotelest követő bölcselők ezt olyan érvekkel iparkodtak bizo-

a poklot és a vele poláris ellentétbe álló hegyre a tisztítóhelyet. Mert ő mint költő elsősorban szemléletességre törekszik.

27. Ez és az összes előző és következő kérdések tanulságosan mutatják, milyen élénk és tágkörü érdeklődés hullámzott a középkor iskoláiban. Ezért kultúrtörténeti szempontból is nagyon tanulságosak.

Declaratio 42 quaest. 4. 5. Lásd Aristoteles természetképéről szóló jegyzetet (367. lap) és az előző feleletsort. Hogy az égitesteket külön szellemek mozgatják, vagy amint Maimonides Mózes († 1204, talmud-tudós és aristotelesi bölcselő) tanította, mint lelkek, vagy mint Aristoteles és Szent Tamás vélte, mint külső mozgatók és szellemek, ez Aristoteles rendszerében logikai szükség; világosan és helyesen meglátta, hogy végelemzésben csak szellem

trum. Si autem dicitur hoc esse miraculose, nulla subesse videtur miraculi ratio.

25. Vigesimus quintus articulus est, an possit sciri distantia a superficie terrae usque ad infernum, supposito infernum esse in centro vel circa centrum terrae. Puto sciri posse distantiam a superficie terrae usque ad centrum, non tamen usque in infernum; quia non credo ab homine sciri posse, ubi sit infernus.

27. Vigesimus septimus articulus est, an opinari possit sine periculo, quod post communem resurrectionem luna magis lucebit quam nunc sol, sol autem in septuplum quam modo luceat, corpora vero beatorum septies magis sole. Nullum periculum hic video quin opinari possit, si assertio desit, quae posset ad praesumptionem imputari . . .

Haec sunt, carissime, quae ad articulos a vobis tramsmissos respondeo diffusius quam petistis; non enim absolute responderi poterat ad ea quae diversum sensum continere poterant; praesertim cum non scripseritis quid contra huiusmodi articulos obiceretur. Sic enim potuisset et absolutius et certius responderi. Valeat caritas vestra diu, et pro hoc labore mihi orationum suffragia rependatis.

Declaratio 42 quaestionum *ad magistrum ordinis* 4. 5. Quartus articulus est, an infallibiliter sit probatum angelos esse motores corporum coelestium apud aliquos. Quintus articulus est, an infallibiliter sit probatum Angelos esse motores coelestium corporum, supposito Deum non esse immediatum motorem illorum corporum. Quibus respondeo, quod philosophi tam platonici quam peripatetici hoc probare conati sunt rationibus quas efficaces reputaverunt; et eorum rationes fundantur super praedicto rerum ordine, quod scilicet Deus inferiora per superiora regit, ut etiam sancti doctores tradunt. Quod autem corpora coelestia a sola natura sua moveantur sicut

mozgathatja az anyagot, és mivel szerinte Isten csak mint cél mozgatott, vagyis nem tevékeny (lásd 118. lap), külön mozgató szellemekre volt szüksége. Hogy nem fizikai ok, hanem szellem a világ mozgatója, azt Szent Tamás is határozottan tanította és a kinyilatkoztatásban is igazolva látta. Hogy az égitesteket külön önálló szellemek mozgatják (akiket nem azonosított egyszerűen a Szentírás angyalaival), ez szerinte csak valószínű észkövetkeztetés.

nyítani, amelyeket átütőknek gondoltak. Érveik a dolgok rendjére támaszkodnak, s az a velejük, hogy Isten az alsóbb valókat a felsőbbek által kormányozza, amint az atyák is tanítják. Hogy pedig az égitestek kizárólag természetüknél fogva mozognának, mint a nehéz és könnyű testek, teljesen ki van zárva. Ha tehát nem közvetlenül Isten a mozgatójuk, akkor vagy az következik, hogy lelkiesített testek, és a lelkük mozgatja, vagy hogy angyalok mozgatják. S ez a valószínű. Némely bölcselő azonban azt gondolta, hogy az első égitestet Isten mozgatja, nem önálló szellem által, hanem az illető égitest lelke által; más égitestek önálló szellemek és lelkek által mozognak.

38. kérdés: *Vajjon az ember az ész szemével képes volna-e látni mindent, ami végbemegy más ember belsejében,* aminek testi kifejezése van, ha az ördög éles látásával rendelkeznék. Erről Szent Ágoston azt mondja a démonok jóslásáról írott könyvében: «A démonok egészen könnyen megtudják nemcsak a szóval kimondott emberi rendelkezéseket, hanem a gondolatokat is, melyeket a lélek valamiképen jelez a testben». A Visszavonások második könyvében (30 fej.): «Hogy az effélék a démonok tudomására jutnak, tapasztalatok bizonyítják. De vajjon az emberi gondolatok jelzései megvannak-e a testben, csak nekik hozzáférhetően előttünk pedig rejtve, és vajjon mást is részletesen megtudnak-e — erre a kérdésre az ember igen nehezen talál feleletet vagy egyáltalán nem». Ebből következik, hogy a démonok megtudhatják a szívbeli gondolatokat, melyeket valami testi elváltozás elárul. Nem is kell ezen fennakadni, mikor a jó orvos is a pulzusból tudomást vesz a lélek indulatairól.

Declaratio 108 dubiorum. Tarantasiai Péter sententiakommentárja 108 kétségének eloszlatása egy rendi egyetemes tanítóhoz.

1. Először is észbe kell venni, hogy minden dolognak az a misége, amit neve jelez; amint pl. a kő mivolta az, amit neve mond.

38. Mind a kérdés, mind Szent Ágoston felelete és Szent Tamás hozzáfűzése azt mutatja, hogy a karakterológiai gnózis és «a gondolatolvasás» alapgondolata a régiek előtt sem volt ismeretlen. Belső lelki tartalmaknak a test és lélek lényegi egységénél fogva, amelyet épen Aristoteles-Szent

corpora graviora et levia est omnino impossibile; unde nisi moveantur a Deo immediate, consequens est ut vel sint animata coelestia corpora et moveantur a propriis animabus; vel quod moveantur ab angelis, quod melius dicitur. Fuerunt tamen aliqui philosophi, qui posuerunt corpus primum coelestium corporum moveri a Deo, non mediante alia intelligentia, sed mediante anima propria; alia vero coelestia corpora moveri mediantibus intelligentiis et animabus.

38. Trigesimus octavus articulus est, an homo posset videre oculo mentis omnia quae aguntur in corde hominis habentia impressionem exterius in corpore, si haberet visum acutum ut diabolus. De hoc ita dicit Augustinus in libro De divinatione daemonum: «Hominum dispositiones non solum voce prolatas, sed et cogitatione conceptas daemones, cum signa quaedam ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt» et in libro II Retractationum c. 30 dicit: «Pervenire ista ad notitiam daemonum, per nonnulla experimenta compertum est. Sed utrum signa quaedam dentur ex corpore cogitantium illis sensibilia nos autem latentia, an autem alia in speciali cognoscant? aut difficillime potest ab hominibus, aut omnino non potest inveniri». Ex quibus patet quod daemones cogitationes cordium cognoscere possunt quae per aliquos corporis motus manifestantur. Nec est mirum, cum etiam subtiles medici per pulsum deprehendant interiores animae passiones.

Declaratio 108 dubiorum *ex commentario fr. Petri de Tarantasia in sententiis ad magistrum generalem.*

1. Primo considerandum est quod ratio cuiuslibet est quam significat nomen eius, sicut ratio lapidis est quam significat nomen eius. Nomina autem sunt signa intellectualium conceptionum;

Tamás felfogása (lásd Bölcselet 493 kk. lapok) nyomatékozott, van testi equivalense, és ez finom megfigyelésnek hozzáférhető, és jó pszichológiai tudással és érzékkel ebből a belsőre lehet következtetni: ezen alapszik a grafológia és gondolatolvasás.

Declaratio 108 dubior. 1. Aristoteles felfogását Szent Tamás továbbfejlesztette: minden valóban valósul egy eszme, és ez a 163. lapon olvasható jegyzetben leírt módon okoz az értelemben egy fogalmat, eszmei képet, amelyet a név jelentése mond ki. Tehát ezért van fogalmunk a dolgokról,

A nevek pedig *fogalmak* jelei; tehát valamely valónak a név által jelzett misége nem más, mint az az eszme, melyet a név kifejez. Ez az észbeli fogalom az értelemben van mint alanyban, a megértett valóban pedig mint ábrázoltban. A fogalom ugyanis az értelembe felvett valóknak bizonyos hasonlósága. Ha pedig egy fogalom nem volna a való hasonlósága, hamis volna arról a dologról való fogalmunk, mint pl. ha valaki kőnek fogná fel azt, ami nem kő. A kő eszméje tehát az értelemben van, a kőben úgy mint olyanban, ami igazságot szerez az értelmi fogalomban, amelynek segítségével megérti az ember, hogy ez kő.

7. állítás: «*A fény* az egyetemes cselekvőnek, az égnek minősége». Itt az egyetemest nem általában kell érteni, mint az ellenvető vette, hanem csak a természeti cselekvőkre. Mert a fény ugyan a levegőben van, mégis az illető égitestben van mint a meleg a vízben a tűztől. Amint tehát a meleg sajátos minősége a tűznek, jóllehet más testekben is megtalálható, ugyanígy lehet mondani, hogy a fény az égnek sajátos tulajdonsága, jóllehet az égtől okozott más testekben is van.

15. állítás: «Miként az örökkévaló megelőzi az időbelit, úgy *az örökkévalóra irányuló rendelkezés előbb van mint az időre irányuló;* tehát a képességnek a szentháromsági nemzés tényére irányuló rendelkezése előbb van mint ugyanennek a képességnek a teremtés tényére irányuló rendelkezése». Ezt nem lehet kifogásolni; mert a teremtés tényét csakugyan lehet időbelinek tekinteni a vele együtt jelzett okozatra való tekintettel. Ép erre való tekintettel nem is szabad mondani, hogy Isten öröktől teremt, jóllehet a teremtési tevékenység örök; hisz nem más az mint Isten valósága. Az örökkévalóságnak nincs vonatkozása az időleges valósághoz mint célhoz, de igenis van vonatkozása valami időlegeshez mint elvnek az eredményhez; Isten ugyanis örök, és ép ezért a teremtmény kezdete és vége.

vagyis az, amit gondolunk, mikor mondjuk vagy halljuk a nevét. Ha ez a fogalom egybehangzik a valóban valósult eszmével, akkor igaz, még pedig ontológiailag, valóságszerűen. Az igazság annak rendje és módja szerint ugyanis csak az ítéletekben van (lásd Bölcselet 17—20. 36).

7. Szent Tamás a meleget, tüzet, fényt a régiekkel állandó és önálló elemszerű valónak fogta fel, nem mint mi, folyamatnak. Ezzel alapot szolgál-

unde ratio uniuscuiusque rei significata per nomen est conceptio intellectus quam significat nomen. Haec autem conceptio intellectus est quidem in intellectu sicut in subiecto, in re autem intellecta sicut in repraesentato; nam conceptiones intellectuum sunt similitudines quaedam rerum intellectarum. Si autem conceptio intellectus non assimilaretur rei, falsa esset conceptio de re illa, sicut si intelligeret esse lapidem quod non est lapis. Ratio igitur lapidis est quidem in intellectu sicut in subiecto, in lapide autem sicut in eo quod causat veritatem in conceptione intellectus intelligentis lapidem talem esse.

7. Quod vero septimo ponitur, «Lux est qualitas agentis universalis, idest coeli», intelligitur universalis in genere naturalium agentium et non simpliciter, ut obiciens intellexit; lux enim etsi sit in aere, est tamen in eo corpore coelesti, sicut calor in aqua ab igne. Sicut igitur calor est propria qualitas ignis, licet sit in aliis corporibus ab igne, ita lux potest dici propria qualitas coeli, licet sit in aliis corporibus causata a coelo.

15. Quod autem quinto decimo ponitur, «Sicut aeternum prius est temporali, ita ordo ad aeternum prius est ordine ad temporale; unde potentiae ordinatio ad actum aeternum generandi prior est ordinatione eius ad actum temporalem creandi» non habet calumniam; quia actus creandi dicitur temporalis quantum ad effectum connotatum; ratione cuius non conceditur quod Deus ab aeterno creet, licet actio eius sit aeterna, quae est divina essentia. Aeternum etiam licet non habeat ordinem ad aliquid temporale ut ad finem, habet tamen ordinem ad aliquid temporale ut principium ad effectum; Deus enim qui est aeternus, est principium et finis omnis creaturae.

tatott a 17. század flogiszton-elméletének (lásd Bölcselet 128). A középkori teológusok, különösen a Duns Scotus után járók, Szent Ágoston nyomán a fénynek uralkodó szerepet juttattak a világ alkatában.

15. Itt néhány szóval egy igen súlyos és elvont kérdés van elintézve: Isten örök, minden tevékenysége az ő valóságával azonos (lásd Dogm. I. 342 kk. 359 kk.). Ezért öröktől és szükségkép nemzi az Atya a Fiút, az Atya és a Fiú lehelli a lelket. A teremtés Istenben örök; de végpontjában, vagyis magában a teremtményben időleges.

34. állítás: «*A lélek léte kimerül abban, amit a testtel kell közölnie*». Ez igaz. A lélek ugyanis a test formája; forma és anyag egy létet alkot, s ez nem volna igaz, ha más volna a lélek léte, mint amelyet közöl a testtel. Ebből azonban egyáltalán nem következik, hogy a lélek léte esékeny mint a testté. Azt az egy létet ugyanis a test elveszítheti, de nem a lélek; s ezért fennmarad a lélek, amelynek a testtől függetlenül is van léte.

Declaratio 6 quaestionum. A beçançoni szerzetes tanítóhoz. A Krisztusban szeretett beçançoni Gellért testvért a prédikátorok rendjéből testvéri szeretettel üdvözli Aquinói Tamás testvér ugyanebből a szerzetből. Vettem levelét néhány kérdéssel, amelyekre feleletet kér. Jóllehet sokfelé vagyok elfoglalva, hogy azonban Kedvességed kérésének eleget tegyek, mihelyt alkalom kínálkozott, feleletről gondoskodtam.

1. 2. 3. kérdés: *Vajjon a mágusoknak megjelenő csillag keresztalakot, emberi alakot, vagy feszület alakját mutatta-e.* Feleletemben ezt a hármat összefogom és utalok Aranyszájúra, aki Mátéhoz írt kommentárjában hasonlót említ, nem mint tőle vallott igazságot, hanem csak mint más véleményét. És mert nem biztos, nem tartom ildomosnak prédikációban említeni; annál kevésbbé, mert a szent doktorok, egy Ágoston, egy Gergely aligha hallgatták volna el beszédeikben, ha volna valami súlya. Nem illik ugyanis az igazság hirdetőjéhez, hogy ilyen mesékre kitérjen. Ha valaki mégis kiprédikálta, nem gondolom, hogy vissza kell vonnia; legfeljebb, ha a hallgatóság megbotránkozott rajta. Akkor sem kellene mint tévest elítélni, hanem mint bizonytalant állítani.

De rationibus fidei. *A hit megokolása.* Egy antiochiai énekeshez. **2.** *A hitvita.* Először is arra akarlak figyelmeztetni, hogy ha hitetlenekkel a hit igazságairól vitatkozol, nem jó arra törekedni, hogy a hitet döntő észérvekkel bizonyítsd. Ez a hit lealacsonyítására

34. Itt egy olyan tanítás van érintve, amely mind az elméleti mind a gyakorlati antropológiára nézve igen jelentős. Veleje, hogy a lélek egyenest arra van Istentől teremtve, hogy ennek a testnek adjon létet és az összes léthatározmányokat; tehát míg a testtel együtt egy embert alkot, addig létadó tevékenysége nem kalandoz másfelé (lásd Bölcselet 493 kk.).

34. Quod vero trigesimo quarto ponitur, «Non aliud est esse animae quam quod dat corpori oportet» verum est. Sic anima enim est forma corporis, forma autem et materia sunt unum secundum esse, quod non esset verum, si aliud esset esse formae, et aliud esset esse quod dat materiae. Nec propter hoc sequitur quod anima habeat esse corruptibile sicut corpus; quia illud esse corpus potest amittere, non autem anima, et propter hoc remanet anima habens esse a corpore separata.

Declaratio 6 quaestionum *ad lectorem Bisuntinum.*

Carissimo sibi in Christo Fratri Gerardo Bisuntino Ordinis Fratrum Praedicatorum, Frater Thomas de Aquino eiusdem Ordinis cum fraterna dilectione salutem. Recepi litteras vestras quosdam articulus continentes, super quibus vobis per me responderi petebatis. Et licet in pluribus essem occupatus, tamen ne vestrae caritatis petitioni deessem, quam cito facultas se obtulit, vobis rescribere curavi.

1. 2. 3. Prima ergo quaestio fuit, an stella quae Magis apparuit, haberet figuram crucis. Secunda, an haberet figuram hominis. Tertia, an haberet figuram crucifixi. His simul respondeo quod Chrysostomus quaedam similia narrat Super Matth., non quasi asserendo, sed potius quasi ab aliis dictum recitando. Et quia pro certo non habetur, non reputo hoc esse praedicandum; praesertim quia non videtur probabile quod sacri doctores, ut Augustinus, Leo papa, Gregorius et alii in suis sermonibus tacuissent, si aliquod robur auctoritatis haberet. Non enim decet praedicatorem veritatis ad fabulas ignotas divertere. Si autem ab aliquo sit praedicatum, non arbitror esse necessarium quod revocetur, nisi forte ex hoc populo scandalum sit exortum; et tunc non deberet ut erroneum reprobari, sed ut incertum exponi.

De rationibus fidei *ad cantorem Antiochenum.* **2.** De hoc tamen primo admonere te volo, quod in disputationibus contra infideles de articulis fidei non ad hoc conari debes, ut fidem rationibus necessariis probes. Hoc enim sublimitati fidei derogaret, cuius

Declaratio 6 quaest. Szent Tamás feleletei nemcsak kultúrtörténeti szempontból tanulságosak, hanem értékes betekintést adnak szellemi műhe-

vezet. Hisz a hitigazság nemcsak az emberi, hanem még az angyali elmét is meghaladja. Mi azért fogadjuk el igazaknak a hitigazságokat, mert Isten nyilakoztatta ki. De ami a legfőbb igazságtól jön, nem lehet téves; és ami nem téves, azt nem is lehet döntő érvekkel megtámadni. Ezért a mi hitünk nem bizonyítható döntő érvekkel, mert meghaladja elménket; de nem is cáfolható meg döntő érvekkel, mert igazság. A hit tételeiről vitatkozó kereszténynek tehát egész igyekezete arra irányuljon, hogy a hitet ne bizonyítsa, hanem védje. Szent Péter sem azt mondja, hogy legyünk készek a bizonyításra, hanem a számadásra; t. i. észszerű szempontokkal mutassuk meg, hogy amit a katolikus vall, az nem téves.

De rationibus fidei 10. *Predestináció és szabadság.* Utóljára azt kell vizsgálat alá venni, vajjon Isten előrerendelése, az ú. n. predestináció, szükségesekké avatja-e az emberi cselekedeteket. Ebben a kérdésben óvatosan és úgy kell eljárnunk, hogy az igazságot megvédjük és a tévedést elkerüljük. Tévedés volna azt állítani, hogy az emberi cselekedetek és események nem állnak az isteni előretudás és előrerendelés alatt. Nem kisebb tévedés azt tanítani, hogy az isteni végzés és előrerendelés szükségességet kényszerít reá az emberi cselekedetekre. Ezzel egy csapásra megszűnnék a választás szabadsága, a tanácsadás hatalma, a törvények haszna, a jó tettekre való buzgóság, a jutalom és büntetés igazsága.

Mindenekelőtt észbe kell venni, hogy Istennek a dolgokról való tudása más mint az emberekké. Az ember ugyanis alá van vetve az időnek, és ezért a dolgokat az idő jellegével ismeri meg; némelyeket jelenlevőknek lát, némelyeket multaknak emleget, némelyeknek mint jövendőknek néz elébe. Isten ellenben fölötte áll az idők folyásának; léte örök, és ezért tudása sem időleges, hanem örök. Már most az örökkévalóság, hasonlattal szólva, úgy viszonylik az időhöz mint az oszthatatlan a folytonoshoz. Az időben ugyanis

lyébe, fényes bizonyítékai körültekintő bölcseségének és rávilágítanak szolgálatkész szép lelkületére.

De rationibus fidei 10. Ennek az igen nehéz kérdésnek Szent Tamás itt a felsőbbséges értés biztos fogásával megragadja a sarkallóját: Isten az ő örökkévalóságában egészen másképp látja és rendeli az időben lefolyó dolgo-

veritas non solum humanas mentes sed etiam angelorum excedit; a nobis autem creduntur, quasi ab ipso Deo revelata. Quia tamen quod a summa veritate procedit, falsum esse non potest, nec necessaria ratione impugnari valet quod falsum non est, fides nostra necessariis rationibus sicut probari non potest, quia humanam mentem excedit, ita improbari necessaria ratione non potest propter sui veritatem. Ad hoc igitur debet tendere christiani disputatoris intentio in articulis fidei, non ut fidem probet, sed ut fidem defendat; unde et beatus Petrus non dicit, «parati semper ad probationem, sed ad satisfactionem», ut scilicet rationabiliter ostendatur non esse falsum, quod fides catholica confitetur.

De rationibus fidei 10. Nunc ultimo considerandum est, an propter ordinationem seu praedestinationem divinam humanis actibus necessitas imponatur. In qua quaestione sic cauté perocedendum est, ut veritas defendatur et falsitas seu error vitetur. Erroneum enim est dicere, quod actus humani et eventus praescientiae et ordinationi divinae non subsint. Nec minus erroneum est dicere, quod praescientia vel ordinatione divina humanis actibus necessitas iniungatur. Tolleretur enim libertas arbitrii, consiliandi opportunitas, legum utilitas, sollicitudo bene operandi et praemiorum et poenarum iustitia.

Est ergo considerandum quod Deus aliter habet scientiam de rebus quam homo. Homo enim subiectus est tempori, et ideo res temporaliter cognoscit, quaedam respiciens ut praesentia, quaedam ut praeterita recolens, et quaedam praevidens ut futura; sed Deus est superior temporis discursu, et esse suum est aeternum, unde et eius cognitio non est temporalis sed aeterna; comparatur autem

kat, mint mi, az idő gyermekei látjuk, és ebből az ő utolérthetetlen világosságával oldja meg a kérdést. T. i. Isten előrerendelése és akarása azonos a tudásával és mind a kettő azonos az örök létével. Az ő örökkévalósága nem konkurrál az időben lefolyó cselekedetekkel, a szabadokkal sem. A kettő nem összemérhető; Isten örökkévalósága, örökkévaló tudása és változatlan örök akarása nem szorítható a megszokott emberi kategóriák közé. Az isteni tudás és akarás, tehát az előrerendelés is, változhatatlan és tévedhetetlen. Biztos, hogy amit Isten akar, okvetlenül bekövetkezik. De épúgy biztos,

meg lehet állapítani a részeknek bizonyos különbözőségét, a folyó mozzanatok előbbsége és utóbbsága szerint, amint az egyenesen is meg lehet állapítani különféle részeket, melyek a helyzetek különbözősége szerint vannak egymáshoz rendelve. Az örökkévalóságban azonban nincs előbb és utóbb, mert nincs benne változás. Ilyenformán az egész örökkévalóság egyszerre van; épúgy mint a pont is a helyzetük szerint különböző részek nélkül való.

Már most a pont az egyenessel szemben kétféle vonatkozásban lehet. Vagy az egyeneshez tartozónak foghatjuk fel, akár az egyenes elején akár a közepén vagy végén van; vagy pedig az egyenesen kívül fekszik. Az egyenesen belül fekvő pont nem lehet az egyenes minden részében egyszerre, hanem az egyenes különböző részeiben különböző pontokat is kell megjelölni. A vonalon kívül fekvő pont minden nehézség nélkül egyszerre gondolható vonatkozásban a vonal minden pontjával, amint kitűnik a kör esetében. Középpontja oszthatatlan, és ezért a kerület minden részével ugyanabban a vonatkozásban van; minden rész úgyszólván jelen van előtte. Nem úgy az egyik rész a másikkal szemben! Már most a vonalban fekvő ponthoz hasonlít a pillanat, amely az időnek határpontja; nincs jelen az idő minden részében, hanem a különböző részekhez különböző pillanatok tartoznak. A vonalon kívül fekvő ponthoz, nevezetesen a kör középpontjához, lehet valahogyan hasonlítani az örökkévalóságot, amely egyszerűségénél és oszthatatlanságánál fogva az idő egész folyását magában foglalja, és az idő bármely része egyformán van előtte jelen, jóllehet az időközök egyike a másik után következik. Ugyanígy tehát Isten az örökkévalóság magaslatáról néz mindenre és az idő egész lefolyására, és ami benne keletkezik, mint jelenlevőre tekint le.

Ha látom Sokratest ülni, ez a tudásom megföljebbezhetetlen és biztos, de Sokratesre nem kényszeríti rá az ülés szükségességét. Ugyanígy ami nekünk jelen, mult vagy jövő, azt mind Isten mintegy jelenlevőnek látja, tévedhetetlenül és biztosan tudja; a nélkül azonban, hogy ami esetleges, azt létében kényszerítené. Jó példát ka-

hogy szabad állásfoglalásunkat mi akarjuk, mi vagyunk érte felelősek. Ez a két igazság mikép egyeztethető össze — ebbe nyujt itt Szent Tamás értékes betekintést.

aeternitas ad tempus sicut indivisibile ad continuum. In tempore enim invenitur diversitas quaedam partium secundum prius et posterius succedentium, sicut in linea inveniuntur diversae partes secundum situm ad invicem ordinatae; sed aeternitas prius et posterius non habet, quia res aeternae mutatione carent. Et sic aeternitas est tota simul, sicut et punctum partibus caret secundum situm distinctis.

Punctum autem dupliciter ad lineam comparari potest: uno quidem modo sicut intra lineam comprehensum, seu sit in principio lineae seu in medio seu in fine. Alio modo ut extra linea existens. Punctum ergo intra lineam existens non potest omnibus partibus lineae adesse, sed in diversis partibus lineae oportet diversa puncta signari. Punctum vero quod extra lineam est, nihil prohibet aequaliter omnes lineae partes respicere, ut patet in circulo, cuius centrum cum sit indivisibile, aequaliter respicit omnes circumferentiae partes et omnes quodam modo sibi sunt praesentes, licet non una earum alteri. Puncto autem incluso in linea similatur instans, quod est terminus temporis, quod quidem non adest omnibus partibus temporis, sed in diversis partibus temporis diversa instantia significantur. Puncto vero quod est extra lineam, scilicet centro, quodam modo similatur aeternitas, quae cum sit simplex et indivisibilis, totum decursum temporis comprehendit, et quaelibet pars temporis est ei aequaliter praesens, licet partium temporis una sequatur aliam. Sic igitur Deus, qui de aeternitatis excelso omnia respicit, super totum temporis decursum et omnia quae generantur in tempore praesentialiter intuetur.

Sicut ergo cum video Socratem sedere, infallibilis est et certa mea cognitio, nulla tamen ex hoc Socrati necessitas sedendi imponitur, ita Deus omnia quae sunt nobis praeterita vel futura vel praesentia quasi praesentia inspiciens, infallibiliter et certitudinaliter cognoscit, ita tamen quod contingentibus nulla necessitas imponitur existendi. Huius autem exemplum accipi potest, si comparemus decursum temporis ad transitum viae. Si quis enim

Itt és csakis itt a szövegben meg kellett kockáztatnom egy *konjekturát*. A nekem hozzáférhető összes szövegekben szerepel ez a kitétel «Sortem». Ez azonban semmiféle lehető jelentésében nem ad olyan értelmet, amely a

punk erre, ha az idő lefolyását az úti közlekedéshez hasonlítjuk. Ha az ember olyan úton van, ahol sokan mennek át, látja ugyan az előtte valókat; de kik jönnek a háta mögött, azt nem tudja biztosan. Aki azonban emelkedett helyen tartózkodik, ahonnan át lehet tekinteni az egész utat, az összes járó-kelőket látja. Igy az ember is az időben van és nem tudja átlátni az idő egész folyását; csak azt látja, ami szeme előtt forog, vagyis a jelenvalókat és valamicskét a multból; a jövőt pedig bizonyossággal meg nem tudhatja. Isten azonban az örökkévalóságnak magaslatáról bizton áttekinti az összes dolgokat mint jelenvalókat a nélkül, hogy az esetlegesekre rákényszerítené a szükségességet.

Amint azonban az ő tudása nem kényszerít rá szükségességet az esetleges valókra, ugyanígy nem teszi azt az ő előrerendelése sem, mely előrelátóan rendez el mindent. Úgy rendezi ugyanis a dolgokat, amint indítja őket. A rendezéssel ugyanis nem éri be, hanem amit bölcseségével elrendez, azt erejével végre is hajtja. Már most indításában észbe kell venni, hogy Isten úgy működik mindenben és úgy indít minden valót a tevékenységére, amint megfelel az ő módjuknak. És így némely való Isten indítására szükségesség szerint végzi tevékenységét, mint pl. az égitestek; némely pedig esetlegesen úgy, hogy olykor-olykor tevékenységük akadoz is, mint látni a romlékony világban, mikor pl. a fa nem hozhatja meg gyümölcsét, az állat meg nem szülhet. Az isteni bölcseség tehát úgy rendelkezik a valókkal, hogy saját okaik és erejük során világrend keletkezzék. Nos, az embernek természetes sora, hogy szabadon cselekedjék, ne kényszerből, mert az értelem ellentétekre van beállítva. Tehát Isten úgy rendelkezik az emberi cselekedetekről, hogy ne szükségnek hódoljanak, hanem a választás szabadságából származzanak.

De fallaciis. *A hibás következtetések.* Bizonyos nemes bölcsészekhez. **1.** *A vitatkozás.* A vitatkozás nem más mint kettő között folyó tudományos szillogisztikai tevékenység egy tétel igazolására.

szöveggel és Szent Tamás gondolkodásmódjával összefér. Dr. Ibrányi tanártársam hívta fel figyelmemet szövegrontás lehetőségére, és dr. Horváth Sándor tanártársam nyomravezetett: a kódexek Sortem-je rövidítés e helyett: Socratem.

sit in via, per quam transeunt multi, videt quidem eos qui sunt ante se, qui vero post ipsum transeunt, per certitudinem scire non potest. Sed si quis sit in aliquo exelso loco, unde totam viam aspicere possit, simul videt omnes qui transeunt per viam. Sic ergo homo qui est in tempore, non potest totum cursum temporis simul videre, sed videt ea solum quae coram assistunt, praesentia scilicet et de praeteritis aliqua; sed ea quae ventura sunt, per certitudinem scire non potest. Deus autem de excelso suae aeternitatis per certitudinem videt quasi praesentia omnia quae per totum temporis decursum aguntur, absque hoc quod rebus contingentibus necessitas imponatur.

Sicut autem divina scientia contingentibus necessitatem non imponit, sic nec eius ordinatio, qua provide ordinat universa. Sic enim ordinat res, sicut agit res. Non enim eius ordinatio cessat, sed quod per sapientiam ordinat, exsequitur per virtutem. In actione autem divinae virtutis hoc considerare oportet, quod operatur in omnibus et movet singula ad suos actus secundum modum uniuscuiusque, ita quod quaedam ex motione divina ex necessitate suas actiones perficiunt, ut patet in motibus coelestium corporum; quaedam vero contingenter, quae interdum a propria actione deficiunt, ut patet in actionibus corruptibilium. Arbor enim quandoque a fructificando impeditur et animal a generando. Sic ergo divina sapientia de rebus ordinat, ut ordinata proveniant secundum modum propriarum causarum. Est autem hic modus naturalis homini ut libere agat, non coactus, quia rationales potestates a opposita se habent. Sic igitur Deus ordinat de actibus humanis, ut actus humani necessitati non subdantur, sed proveniant ex arbitrii libertate.

De fallaciis *ad quosdam nobiles artistas.* **1.** Disputatio est actus syllogisticus unius ad alterum ad aliquod propositum ostendendum. Per hoc quod dicitur actus, tangitur disputationis genus;

De fallaciis. Ez a kis dolgozat a középkori egyetem nagy vitatkozási kedvét mutatja és a vitatkozás elterjedtségének légköréből született. Aristoteles és Szent Tamás csak az első fajtát becsülték: azt a szillogizmust, amelynek felső tétele lehetőleg magában világos első elv, az alsó tétel biztos

Mikor azt mondjuk, hogy tevékenység, jelezzük nemét. Mikor pedig hozzátesszük «szillogisztikai», jelezzük, hogy mi a vitatkozás eszköze, t. i. a szillogizmus.

2. A vitatkozásnak pedig *négy fajtája* van: a tudományos, a dialektikai, a sulyogató és a szofista, amelyet kötekedőnek is mondanak. A tudományos avagy a megbizonyítás a tudomány megalapozására van rendelve. Kiindulása az első, igaz és maguk által ismeretes elvek és azok, melyek magukból a vitatkozás tárgyául szolgáló tudományokból vannak véve. Ez járja a tanár és a tanítvány között. A dialektikai vitatkozás valószínű tételekből is veszi kiindulását, és célja a vélelem vagy elfogadott tétel. Valószínű az, ami úgy látszik mindenkinek vagy legalább a bölcsnek; úgyis szokás fogalmazni: mindenkinek és a kiválóbbaknak és legismertebbeknek. Súlyogató vitatkozás az, amely a másik fél által elfogadott tételek segítségével gyakorlatból kísérletezik. A szofista vitatkozás az, amely dicsőségre tör, hogy a vitatkozó bölcsnek lássék. Ezért a szofisztika neve körülbelül annyit is jelent mint látszó bölcseség. Kiindul olyan tételekből, amelyek igazaknak vagy legalább valószínűeknek látszanak, de nem azok; vagy egyszerűen téves tételekből indul ki, ha azok igazaknak látszanak. És a téves tételek segítségével bizonyít — mikor a logikai bizonyítások az igaz tételek erejével járnak . . .

De quattuor oppositis. *A négy ellentét.* Négy ellentét van, amint Aristoteles mondja De praedicamentis c. munkájában. Most ezekről akarunk röviden értekezni. Először arra kell fordítani tekintetünket, hogy az ellenmondás ellentéte az első és valamennyi között a legélesebb. Ennek okát adja Aristoteles, mikor azt mondja Anal. post.-jában: «az ellenmondás az az ellentét, amelyben mivoltánál fogva nincs középső». A középső ugyanis azt mutatja, hogy egymástól távolállók miben egyeznek, és csökkenti az ellentéti jelleget. Már most minden más ellentétben lehet középsőt megjelölni, és ezért mindenik kisebb mint az ellenmondás. Más ellentétben ugyanis

tény. De a vitatkozás gyakorlása kedvéért nem vetették meg a 2. és 3. fajtát sem, mely véleményekre, sőt csak feltételesen elfogadott tételekre támaszkodott és vezetett, amilyen pl. tegyük fel, hogy az emberek a fejük tetején járnak. Csak a szofista vitát bélyegezték meg.

et per hoc quod dicitur syllogisticus, tangitur disputationis instrumentum, scilicet syllogismus . . .

2. Disputationis autem quatuor sunt species: scilicet doctrinalis, dialectica, tentativa et sophistica, quae etiam alio nomine dicitur litigiosa. Doctrinalis sive demonstrativa est quae ad scientiam ordinatur, procedens ex primis et veris et per se notis et propriis principiis illius scientiae de qua fit disputatio; et hoc vertitur inter docentem et addiscentem. Dialectica vero disputatio etiam est ex probabilibus procedens et ad opinionem vel propositum tendens. Probabilia autem dicuntur quae videntur omnibus vel sapientibus aut omnibus vel praecipuis et maxime notis. Tentativa autem disputatio est quae ordinatur ad experimentum sumendum de aliquo per ea quae videntur respondenti. Sophistica autem est tendens ad gloriam, ut sapiens esse videatur; unde dicitur sophistica quasi apparens sapientia, et procedit ex his quae videntur esse vera sive probabilia et non sunt; vel simpliciter falsas propositiones assumendo, quae videntur esse verae; vel in virtute falsarum propositionum argumentando. Logicales enim argumentationes sunt in virtute verarum propositionum . . .

De quattuor oppositis. Quoniam quattuor sunt oppositiones, ut dicitur in Praedicamentis, ideo de eis breviter agere intendimus. Primo enim considerandum est quod oppositio contradictionis prima est et maior inter alias; cuius rationem assignat Philosophus in lib. Post. dicens quod «contradictio est oppositio, cuius secundum se non est medium»; medium enim ostendit distantium convenientiam, et ideo minuit rationem oppositionis. Cum igitur in omnibus aliis oppositionibus sit invenire medium, ideo omnes diminuunt de ratione oppositionis contradictoriae.

De quattuor oppositis. A négy ellentét: az ellenmondó pl. az ember halandó, az ember nem halandó, fehér, nem fehér; az ellenkező pl. minden tehén fehér, némely tehén nem fehér, fehér-fekete; az alárendelő pl. minden kő éghető, némely kő éghető, test-kő; végül az alárendelő ellentét, pl. némely ember orvos, némely ember nem orvos, konzervativok — öregek. Ami ellenmondó ellentétben van, ott nincs közbülső; vagy fehér vagy nem fehér, harmadik nincs. Mindenütt másutt található ilyen; pl. fehér és fekete között

van középső, az egyikben nagyobb, a másikban kisebb; és így kisebb vagy nagyobb mértékben részesednek az ellenmondás ellentéti jellegében, és ellentétük is nagyobb vagy kisebb. Minden területen ugyanis az első és legfőbb az oka mind annak, ami abba a körzetbe tartozik, amint világosan mondja Aristoteles (Metaphys.). Ebből következik, hogy minél nagyobb mértékben részesedik valami az ellentétek elsejében, annál kisebb mértékben közösködik a többivel a közbülsőben . . .

Ezért az ellenmondó ellentétek legkisebb mértékben találkoznak közbülsőben, és legnagyobb mértékben ellentétesek. Ez után a többi ellentétesség következik, mégpedig bizonyos sorrendben, aszerint amint nagyobb vagy kisebb az ellentétük. E szerint a fosztási ellentét foglalja el az első helyet az ellenmondás után; mert ami úgy van ellentétbe állítva mint a valami és a tőle való megfosztottság (pl. tudás, nem-tudás), annak nincs közbülsője azon a vonalon, amint találjuk azt némely ellenkezőknél; továbbá nem függnek egymástól mint a viszonylagosságok (pl. magas-mély), mert nincs közös hordozó alanyuk. Ilyenkor a második ellentét, t. i. maga a fosztás, nem tételez létet; és ezért magában tekintve tagadás és nem-lét; Aristoteles szerint a fosztások a tagadások neméhez tartoznak. De nem teljes az a tagadás, mert hisz olyan minősültség, mely hordozó alany után kiált; s ezért azt kell mondani, hogy a fosztás a hordozó alanyban való tagadás . . .

van a szürke. Az ellentétek tana igen nehéz és még ma sincs egészen tisztázva (lásd Bölcselet 292 kk.).

Aristoteles-Szent Tamás bölcseletében, különösen természetbölcseletében nagy szerepet visz a *fosztó, privativ ellentét*, amilyen tudós-tudatlan,

Aliae enim oppositiones medium habent; quaedam tamen plus, quaedam minus; et secundum hoc magis et minus participant de ratione oppositionis contradictoriae, et consequenter magis et minus opponuntur. Primum enim in quolibet genere est causa omnium quae sunt in illo genere, ut patet X. Metaph.; et ideo quanto magis aliqua participant de ratione primi in genere oppositionum, tanto minus conveniunt in medio . . .

Unde minime conveniunt contradictorie opposita et maxime opponuntur. Post oppositionem autem contradictionis sequuntur aliae oppositiones ordine quodam. Et ideo secundum magis et minus reperitur in eis oppositio. Privative ergo opposita, cum non habeant medium sui generis, sicut aliqua contraria habent, nec dependentiam ad invicem, sicut relativa, cum non habent subiectum commune, primum locum tenent post contradictionem. In his autem alterum extremum, privatio scilicet, nihil ponit; unde de se negatio est et non ens; privationes enim secundum Philosophum sunt de genere non entium. Sed quia non est negatio absoluta, sed talis habitus, qui requirit subiectum, ideo privatio est negatio in subiecto . . .

meleg-hideg. Ezeknél sincs közbülső, mint különösen világos az ő első példáján. És ezért a fosztó ellentét az ellenmondó ellentét szomszédságában van. Viszont a fosztó ellentét nem merő tagadás. Ha azt mondom, hogy tudatlan, nem egyszerűen tagadom a tudást. Ezt megtehetem a Gellért hegygyel is, az is tudatlan. A fosztásnak van hordozó alanya; tehát olyan való tudatlan, amelyben lehetne tudás is, sőt kellene lenni.

A lelki művekből.

Expositio super salutationem Angelicam. *Az angyali üdvözlet magyarázata.* «Üdvözlégy Mária, malaszttal teljes, az Úr vagyon te veled» stb. Ez az üdvözlet három részt tartalmaz. Az első az angyaltól ered, midőn azt mondja: «Üdvözlégy malaszttal teljes, az Úr vagyon teveled, áldott vagy te az asszonyok között». A második részt Erzsébet, Keresztelő Szent János anyja adja ezzel: «Áldott a te méhednek gyümölcse». A harmadikat az Egyház csatolja, midőn azt mondja: «Mária». Az angyal ugyanis nem azt mondta, hogy üdvözlégy Mária, hanem üdvözlégy malaszttal teljes. És ez a név Mária, ha értelmét nézzük, összhangban van azzal, amit az angyal mond; amint alább kitűnik.

Az elsőre nézve észbe kell venni, hogy az angyal megjelenését régen igen nagyra tartották, és a legnagyobb dicsőségnek vallották, ha az emberek tiszteletüket tehették előttük. Ezért Ábrahám dicsőségére van írva, hogy vendégül látta az angyalokat és hódolatát fejezte ki nekik. De hogy angyal hódoljon tisztelettel embernek, annak soha hírét se hallottuk, csak amikor tisztelettel köszöntötte Szűz Máriát: «Üdvözlégy». Hogy régen angyal nem hódolt tisztelettel embernek, hanem fordítva, annak okát abban kell látni, hogy az angyal kiválóbb mint az ember, mégpedig három szempontból. Először is méltóságra nézve. Az angyal ugyanis szellemi való, amint a zsoltáros (103) mondja: «Angyalait megtette szellemeknek stb.», az ember pedig romlatag. Ezért mondta Ábrahám: «Szólok Uramhoz, jóllehet por és hamu vagyok». Nem volt tehát illő dolog, hogy a szellemi és romolhatatlan való tiszteletet adjon a romlatagnak, t. i. az embernek. Másodszor az Istennel való meghittség szempontjából. Az angyal ugyanis Isten meghittje mint trónállója;

Expositio super salut. angelic. Szent Tamás, az élesen különböztető és következtető elme, még az épületes művekben sem tagadja meg magát.

Expositio super salutationem Angelicam. «Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum etc.». In salutatione ista continentur tria. Unam partem fecit angelus, scilicet «Ave gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus». Aliam partem fecit Elisabeth, mater Ioannis Baptistae, scilicet: «Benedictus fructus ventris tui». Tertiam partem addidit Ecclesia, scilicet, «Maria». Nam angelus non dixit: Ave Maria, sed Ave gratia plena. Et hoc nomen, scilicet Maria, secundum suam interpretationem convenit dictis Angeli, sicut patebit.

Est ergo circa primum considerandum, quod antiquitus erat valde magnum, quod Angeli apparent hominibus; vel quod homines facerent eis reverentiam, habebant pro maxima laude. Unde et ad laudem Abrahae scribitur quod recipit Angelos hospitio, quod exhibuit eis reverentiam. Quod autem angelus faceret homini reverentiam, nunquam fuit auditum, nisi postquam salutavit Beatam Virginem reverenter dicens: Ave. Quod autem antiquitus non reverebatur hominem angelus, sed homo angelum, ratio est: quia angelus erat maior homine, et hoc quantum ad tria. Primo quantum ad dignitatem; ratio est, nam angelus est naturae spiritualis; Psalm. 103 : Qui facit angelos suos spiritus, etc., homo vero est naturae corruptibilis. Unde dicebat Abraham: Loquar ad Dominum meum, cum sim pulvis et cinis. Non ergo erat decens, ut spiritualis et incorruptibilis creatura reverentiam exhiberet corruptibili, scilicet homini. Secundo quantum ad familiaritatem ad Deum. Nam angelus est Deo familiaris utpote assistens; Daniel 7: Millia

De épen ez a szemelvény mutatja, hogy ez a nagyon is «józan» teológia micsoda mélységeket rejt az áhítatos elme számára is.

Mária nevének jelentése ma sem biztos. Valószínű, hogy «deli termetű» (lásd Dogm. II 61).

ezért mondja Dániel (7): «Ezernyi ezren szolgáltak neki, és tízezerszer százezren hódoltak neki». Az ember pedig a bűn miatt mintegy idegen és távoljár Istentől: «Bizony messzire menekülnék» (Zsolt. 44). Rendjén van tehát, hogy az ember hódoljon az angyaloknak mint Isten rokonainak és meghittjeinek. Harmadszor az isteni kegyelem ragyogó teljességében. Az angyalok ugyanis az isteni világosság egész bőségében részesednek, amint Jób (25) mondja: «Van-e száma seregeinek? és kire nem kel fel az ő világossága?» Ezért az angyal mindig fényözönben jelenik meg. Az emberek pedig, ha részesednek is a kegyelem világosságában, keveset kapnak és azt is bizonyos félhomályban.

Nem volt tehát illő, hogy az angyal tisztelettel meghódoljon embernek, míg akadt az emberi természetnek birtokosa, aki az említett háromban meghaladta az angyalokat. És ez a Boldogságos Szűz volt. Jelzi is, hogy ebben a háromban fölötte áll, mikor azt mondta: üdvözlégy. Tehát Szűz Mária meghaladta az angyalokat ebben a háromban, éspedig először is a kegyek bőségében, amely nagyobb mértékben van meg Szűz Máriában mint bármely angyalban. Ezt jelezte az angyal, mikor tisztelettel meghódolt előtte és azt mondotta: «malaszttal teljes». Mintha csak azt mondta volna: azért hódolok neked tisztelettel, mert fölöttem állsz a kegyelem teljességében. Szűz Máriát kegyelemmel teljesnek mondja három okból . . .

Principium. Szent Tamás párizsi teológiai magiszteri székfoglalója *a teológiai tanár hivatásáról.* «Megöntözöd a hegyeket magasságaidból, és jóllakik a föld műveid gyümölcséből» (Zsolt. 103, 3). Az égnek Ura és Királya öröktől fogva azt a törvényt rendelte, hogy az ő gondviselésének adományai a legalsóbbakhoz a közbülsőkön keresztül jussanak el. Ezért mondja Dénes (Eccl. hier. 5): Isten szent törvénye, hogy az isteni világossághoz a lejebb állók az elsőkön át jussanak el. Ezt a törvényt meg lehet találni nemcsak a szellemek, hanem a testek világában is. Ebben az értelemben mondja Szent Ágoston (Trin. 3): miként a nehézkesebb és gyöngébb testeket a finomabbak és hatalmasabbak bizonyos rend szerint kormá-

Principium. Ez a nem rég felfedezett és szenttamási szerzőségében felismert beszéd igen értékes felvilágosítást ad arról, hogyan fogta fel és gyakorolta Szent Tamás a hivatását.

millium ministrabant ei et decies millies centena millia assistebant ei; homo vero est quasi extraneus et elongatus a Deo per peccatum; Psal. 54: Elongavi fugiens. Ideo conveniens est, ut homo revereatur angelum utpote propinquum et familiarem regis. Tertio praeeminebat propter plenitudinem splendoris gratiae divinae. Angeli enim participant ipsum lumen divinum in summa plenitudine; Job 25: Numquid est numerus militum eius, et super quem non surget lumen eius? Et ideo semper apparet cum lumine. Sed homines et si aliquid participent de ipso lumine gratiae, parum tamen et in obscuritate quadam.

Non ergo decens erat, ut homini reverentiam exhiberet, quousque aliquis inveniretur in humana natura, qui in his tribus excederet angelos; et haec fuit Beata Virgo. Et ideo ad designandum quod in his tribus excedebat eum, voluit ei angelus reverentiam exhibere, unde dixit: *Ave.* Unde Beata Virgo excessit angelos in iis tribus; et primo in plenitudine gratiae, quae magis est in Beata Virgine, quam in aliquo angelo, et ideo ad insinuandum hoc angelus ei reverentiam exhibuit, dicens: *Gratia plena,* quasi diceret: Ideo exhibeo reverentiam, quia me excellis in plenitudine gratiae. Dicitur autem Beata Virgo plena gratia quantum ad tria...

Principium *fratris Thomae de Aquino, quando incepit Parisiis ut magister in theologia. «Rigans montes de superioribus suis. De fructu operum tuorum satiabitur terra»* (Psal. 103, 13). Rex caelorum et Dominus hanc legem ab aeterno instituit, ut providentiae suae dona ad infima per media pervenirent. Unde Dionysius, quinto capitulo Ecclesiasticae Ierarchiae dicit: Lex Divinitatis sacratissima est, ut per prima media adducantur ad sui divinissimam lucem. Quae quidem lex non solum in spiritualibus, sed etiam in corporalibus invenitur. Inde Augustinus III De Trinitate: Quemadmodum

De egyúttal ékesen szóló példa Szent Tamásnak a Szentírásban való páratlan jártasságáról is: minden gondolatát a Szentírásban látja kifejezve, és viszont a Szentírás minden szava és fordulata tud neki új gondolatot adni. Ebben a dús szentírás-használatban a régiek nem voltak mindig olyan pontosak, mint az ma magától értődő. Sokszor nem betűszerinti értelemben

nyozzák, így az összes testeket a szellem kormányozza. Ezért ezt a törvényt még a bölcseség közlésében is megtartja és a zsoltárban testi dolgok metaforája által adja elő az Úr: «Megöntözöd a hegyeket magasságaidból, és jóllakik a föld műveid gyümölcséből». Ugyanis szemmel látható, hogy a magas felhőkből záporok zúdulnak le, a hegyeket öntözik, és ezek viszont forrásokat bocsátanak ki, melyek táplálják és termékenyítik a földet. Hasonlókép az isteni bölcseség magaslata öntözi a doktorok elméjét — a hegyek ezeket jelentik —, s az ő közvetítésükkel az isteni bölcseség világossága a hallgatók elméjéhez jut el. Ezért az idézett szavakból négy szempont lehet elmélődésünk tárgya: a tan fenköltsége, tudós tolmácsának méltósága, a hallgató helyzete és a közlés módja.

1. Ez a fenköltség jut kifejezésre ezekben a szavakban: magasságaidból. A Glossza így értelmezi: magasságos titkaidból. A szenttudomány három dolognak köszönheti fenköltségét: először is *eredetének*. Ez ugyanis az a bölcseség, mely felülről van. Igy jellemzik Jak. (3, 15) és Sir. (1, 5): «A bölcseség forrása Isten igéje a magasból». Másodszor *tartalma fönségének*. Sir. (24, 7) azt mondja: «Én a magasságban lakom». Az isteni bölcseségnek vannak ugyanis magaslatai, amelyekre mindenki el tud jutni, ha tökéletlenül is, mert az Isten létének ismerete mindenkinek természetébe van oltva, amint Damascenus mondja (De fide orth. I 1. 3). S erre nézvést azt mondja Jób (36, 25): «Mindenki látja azt és mindenki távolról szemléli». Vannak aztán az előbbieknél feljebbvaló olyan magaslatok, amelyekre csak a bölcsek lángelméje kapaszkodott fel, merőben az elme vezetésével. Róluk mondja az Apostol (Rom. I 19): «Ami megtudható Istenről, az világosan ismert közöttük». Vannak aztán olyan égbetörő magaslatok, amelyek minden emberi elmét meghaladnak. Ezekre nézve mondja Jób (28, 21): «El van az rejtve minden élő szem elől». És a zsoltáros (17, 12): «Rejtekhelyévé tette a sötétséget». S ez az, amit a szent doktorok vesznek a Szentlélektől, aki Isten mélységeit is kutatja (Kor. I 2, 10) és feltárta azt a szent könyvekben. Ezek a legmagasabb magaslatok, amelyekben, hisszük, az isteni bölcseség lakik. Harmadszor *a cél fenköltségének*. Célja ugyanis a legmagasabb, az örök

idéznek, hanem a hasonló hangzás alapján a maguk elgondolását olvassák bele a szövegbe. Az eredetire természetesen nincsenek tekintettel. Igy a 452.

igitur crassiora et infirmiora per corpora subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem. Et ideo psalmo praedictam legem in communicatione spiritualis sapientiae observatam sub metaphora corporalium rerum proposuit Dominus: Rigans montes etc. Videmus autem ad sensum a superioribus nubium imbres effluere, quibus montes rigati flumina de se emittunt, quibus terra satiata fecundatur. Similiter de supernis divinae sapientiae rigantur mentes doctorum, qui per montes significantur, quorum ministerio lumen divinae sapientiae usque ad mentes audientium derivatur. Sic igitur in verbo proposito quatuor possumus considerare, scilicet: spiritualis doctrinae altitudinem; doctorum eius dignitatem; auditorum conditionem; et communicandi ordinem.

1. Altitudo ista ostenditur in hoc quod dicit: De superioribus suis. Glossa: De altioribus arcanis. Habet enim sacra doctrina altitudinem ex tribus. Primo, ex origine: haec enim est sapientia quae de sursum esse describitur Iac 3 et Eccli. 1: Fons sapientiae verbum Dei in excelsis. Secundo, ex subtilitate materiae, Eccli. 24: Ego in altissimis habitavi. Sunt enim quaedam alta divinae sapientiae, ad quae omnes perveniunt, etsi imperfecte, quia cognitio existendi Deum naturaliter omnibus est inserta, ut dicit Danascenus, et quantum ad hoc dicitur Iob 36: Omnes homines vident eum, unusquisque intuetur procul. Quaedam vero sunt altiora, ad quae sola sapientium ingenia pervenerunt, rationis tantum ductu, de quibus Rom. 1: Quod enim notum est Dei, manifestum est in illis. Quaedam autem sunt altissima, quae omnem humanam rationem transcendunt; et quantum ad hoc dicitur Iob 28: Abscondita est sapientia ab oculis omnium viventium; et in psalmo: Posuit tenebras latibulum suum. Sed hoc per Spiritum Sanctum qui scrutatur etiam profunda Dei (I Cor. 2) sacri doctores edocti tradiderunt in textu Sacrae Scripturae; et ista sunt altissima, in quibus haec Sapientia dicitur habitare. Tertio, ex finis sublimitate; finem enim habet altissimum, scilicet vitam aeternam, Ioan. 20:

lapon is szereplő zsolt. 103, 4.-ben; a régieknek hozzáférhető közkeletű latin fordításra, a Vulgátára támaszkodó, az eredetinek meg nem felelő magyarázatára nézve lásd Dogm. I 491.

élet: «Ezek megirattak, hogy higgyétek, hogy Jézus a Krisztus, az Isten Fia, és hogy hivén éltetek legyen az ő nevében» (Ján. 20, 3). «Keressétek az oda fenn valókat, ahol az Atya jobbján ülő Krisztus vagyon; az oda fenn valókban leljétek kedveteket» (Kol. 31, 12).

2. Ennek a tudománynak fenköltsége megköveteli tanítóitól a megfelelő méltóságot. Őket jelentik a hegyek, midőn mondva van: «Megöntözöd a hegyeket». Éspedig három okon. A hegyek *magassága* miatt. A földből kiemelkednek és az eget ütik. A szent doktorok is ugyanígy a földieket megvetik és csak az égiekre áhítanak: «A mi hazánk mennyekben vagyon» (Fil. 3, 20). És a tanítók tanítójáról, Krisztusról azt mondja Izaiás (2, 2): «Szilárdan áll majd a hegyek tetején, és magasabb a halmoknál». Másodszor *fényességük* miatt. A hegyeket ugyanis elsőknek ragyogják be a Nap sugarai. A szent doktorok is az elme fényességét elsőknek kapják; miként a hegyeket úgy a szent doktorokat először világítják meg az isteni bölcseség sugarai: «Ragyogó vagy te, fenségesebb mint az örök hegyek» (Zsolt. 75, 5). T. i. a doktorok részesednek az örökkévalóságban: «Fényeskedtek mint a csillagok a világürben» (Fil. 2, 15). Harmadszor a hegyek *védőereje* miatt. A hegyek védik meg ugyanis a földet az ellenségtől. Ugyanígy az egyházdoktorok is a hit védőbástyái a tévedések ellen. Izrael fiai sem lándzsáikban sem nyilaikban nem bizakodnak, hanem a hegyek oltalmazzák őket. Ezért szemére veti némelyiküknek Ez. (13, 5): «Nem léptetek a résbe, sem falat nem emeltetek Izrael háza számára, hogy helyt álljatok a harcban az Úr napján».

A Szentírás összes tanárainak tehát ki kell tűnni kiváló életükkel, hogy alkalmasak legyenek az igazság hirdetésére. Mert amint Gergely mondja a lelkipásztorságról írott könyvében: «Akinek életét lenézik, annak okvetlenül megvetik tanítását is». A bölcsek szavai «olyanok mint az ösztöke; mint a mélyen bevert szögek» (Pred. 12, 11). Nem lehet a szívet ösztökélni és az Isten félelmében rögzíteni, csakis az emelkedett élet szilárd magaslatain. Megvilágosodottaknak kell lenniök, hogy tudjanak előadni: «Nekem az összes szentek közül a legkisebbnek jutott osztályrészül a kegyelem hirdetni a pogányok között Krisztus felfoghatatlan gazdagságát és felvilágosítani mindenkit, miként vált valóra a titok, amely öröktől fogva el volt rejtve a mindeneket teremtő Istenben» (Ef. 3, 8. 9). Erőseknek kelle lenniök, hogy a vitatkozásban meg-

Haec autem scripta sunt ut credatis quia Iesus est Christus Filius Dei; et ut credentes vitam habeatis in nomine eius. Col. 3: Quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens; quae sursum sunt sapite, non quae super terram.

2. Ratione enim altitudinis huius doctrinae et in doctoribus eius requiritur dignitas; unde per montes significantur, cum dicitur: Rigans montes; et hoc propter tria, scilicet: Propter montium altitudinem. Sunt enim a terra elevati et caelo vicini. Sic enim sacri doctores terrena contemnendo solis caelestibus inhiant, Philipp. 3: Nostra autem conversatio in caelis est, unde de ipso Doctore doctorum, scilicet Christo dicitur Isai. 2: Elevabitur super colles et fluent ad eum omnes gentes. Secundo propter splendorem. Primo enim montes radiis illustrantur. Et similiter sacri doctores mentium splendorem primo recipiunt. Sicut montes enim doctores primitus radiis divinae sapientiae illuminantur, Psal. 75: Illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis, turbati sunt omnes insipientes corde; id est a doctoribus qui sunt in participatione aeternitatis, Philipp.2: Inter quos lucetis sicut luminaria in mundo. Tertio, propter montium munitionem, quia per montes terra ab hostibus defenditur. Ita et doctores Ecclesiae in defensionem fidei debent esse contra errores. Filii Israel non in lancea nec in sagitta confidunt, sed montes defendunt illos. Et ideo quibusdam improperatur Ezech. 13: Non ascendistis ex adverso neque opposuistis murum pro domo Israel, ut staretis in praelio in die Domini.

Omnes igitur doctores Sacrae Scripturae esse debent alti per vitae eminentiam, ut sint idonei ad efficaciter praedicandum; quia, ut dicit Gregorius in Pastorali: Cuius vita despicitur, necesse est ut eius praedicatio contemnatur. Eccle. 12: Verba sapientium quasi stimuli et quasi clavi in altum defixi. Non enim cor stimulari potest aut configi in timore Dei, nisi in vitae altitudine defigatur. Debent esse illuminati, ut idonee doceant legendo, Ephes. 3: Mihi autem omnium sanctorum minimo data est gratia haec, in gentibus evangelizare investigabiles divitias Christi, et illuminare omnes, quae sit dispensatio Sacramenti absconditi a saeculis in Deo. Muniti, ut errores confutent disputando, Luc. 21: Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contra-

cáfolják a tévedéseket: «Én majd adok nektek szájat és bölcseséget, melynek nem tudnak ellenállni sem ellenmondani ellenfeleitek» (Luk. 21, 15). Erről a hármas hivatásról, az igehirdetés, tanítás, vitatkozás hivatásáról van mondva (Tit. I 9): hogy képes legyen buzdítani — ez az igehirdetésre vonatkozik; a szent tanítmányban — ez az előadás; és az ellenmondókat megcáfolni — ez a vitatkozás...

4. Az élet továbbadása. Itt három szempont van érintve: a közlés egymásutánja, az adomány mennyisége és minősége. Ami az isteni bölcseségben benne van, nem mind fér a doktorok fejébe. Ezért nem is mondja az Irás: magasságaidat a hegyek áthatolják, hanem: megöntözöd magasságaidból és :«Ime ezek útjának csak egy részéről szólnak» (Jób 26, 14). Aztán amit a doktorok fel is érnek ésszel, nem mind közlik tanítványaikkal: «hallottam titkos igéket, melyeket embernek nem szabad kibeszélni» (Kor. II 12, 4). Ezért nem is mondja az Irás: a hegyek gyümölcseit hagyják a földnek, hanem: jóllakik a föld gyümölcseidből. Ugyanezt mondja Gergely (Mor. XXVII), midőn Jóbnak ezt a helyét (26, 8) magyarázza: «Felhőibe kötözi a vizeket, hogy le ne szakadjanak egyszerre». A tanító a neveletleneknek ne hirdessen annyit, amennyit tud, amikor maga sem tud az isteni titkokból annyit, amennyi van.

Másodszor érintve van az egymásután és rend a birtoklás szempontjából. Isten a bölcseségnek természettől fogva birtokosa. Ezért van mondva az Irásban: magasságaidból, a tiedből, azaz természetedtől. «Nála van a bölcseség és az erő» (Jób 12, 13). A doktorok pedig részesednek ebben a bölcseségben; ezért van róluk mondva, hogy a magasságokból vannak megöntözve: «Megöntözöm beültetett kertemet és megitatom mezőm terményeit» (Sir. 24, 42). A hallgatók pedig annyit kapnak, amennyi megelégíti őket. Ezt jelenti a föld jóllakottsága: «Majd akkor bővelkedem, mikor megjelenik dicsőséged» (Zsolt. 16, 15).

A harmadik szempont a közlés ereje. Isten ugyanis saját erejéből adja a bölcseséget. Ezért van mondva, hogy ő öntözi a hegyeket, a doktorok meg csak mint megbizottak közlik a bölcseséget. Ezért a föld gyümölcsei nem nekik, hanem Isten tevékenységének vannak tulajdonítva. «Vagy micsoda Pál?» és alább: «szolgái annak, akinek hittetek» (Kor. I 3, 4. 5).

De ki alkalmas erre? az Isten tiszta lelkű szolgákat kíván: «Aki szeplőtelenül járja útjait, csak az szolgálhat nekem» (Zsolt.

dicere omnes adversarii vestri. Et de his tribus officiis, scilicet praedicandi, legendi et disputandi, dicitur Tit. 1: Ut sit potens exhortari, quantum ad praedicationem; in doctrina sana, quantum ad lectionem; et contradicentes revincere, quantum ad disputationem . . .

4. Ordo autem generationis tangitur hic quantum ad tria, scilicet, quantum ad communicandi ordinem; et quantum ad quantitatem et qualitatem doni accepti. Primo quantum ad communicandi ordinem, quia non totum quod in divina sapientia continetur, mentes doctorum capere possunt. Unde non dicit: superiora montibus influens, sed: de superioribus rigans; Iob 26: Ecce haec ex parte dicta sunt. Similiter etiam, nec totum quod doctores capiunt, auditoribus effundunt, 2 Cor 12.: Audivi arcana verba quae non licet homini loqui. Unde non dicit: fructum montium terrae tradens, sed: de fructu terram satians; et hoc est quod dicit Gregorius in XVII Moralium exponens illud Iob 26: Qui ligat aquas in nubibus suis, ut non erumpant pariter deorsum. Praedicare non debet rudibus doctor quanta cognoscit, quia et ipse de divinis mysteriis cognoscere non valet quanta sunt.

Secundo tangitur ordo quantum ad modum habendi, quia sapientiam Deus habet per naturam. Unde superiora sua esse dicuntur illi, scilicet naturalia, Iob 12: Apud ipsum scientia et fortitudo; ipse habet consilium et intelligentiam. Sed doctores scientiam participant ad copiam. Unde de superioribus rigari dicuntur, Eccli. 24: Rigabo hortum plantationum, et inebriabo prati mei fructum. Sed auditores eam participant ad sufficientiam, et hoc significat terrae satietas, Psal 16: Satiabor cum apparuerit gloria tua.

Tertio, quantum ad virtutem communicandi: quia Deus propria virtute sapientiam communicat. Unde per se ipsum montes rigare dicitur. Sed doctores sapientiam non communicant nisi per ministerium. Unde fructus montium non ipsis, sed divinis operibus tribuitur. De fructu, inquit, operum tuorum. I Cor. 3: Quid igitur est Paulus? et infra: Ministri eius cui credidistis.

Sed ad haec quis tam idoneus? II Cor. 2. Requirit enim Deus ministros innocentes, Psal.: Ambulans in via immaculata, hic mihi ministravit; intelligentes, Prov. 14: Acceptus est regi

100, 6). Értelmeseket: «az okos szolga kedves a királynál» (Péld. 14, 35). Buzgókat: «barátaidat szelekké teszed, szolgáidat perzselő tüzzé» (Zsolt. 103, 4). És engedelmeseket: «Szolgái, akik akaratát megteszik» (Zsolt. 102, 21). Erre a szolgálatra nem telik az embernek a magáéból. De elégségességét szabad remélnie Istentől: «Nem mintha elegendők volnánk valamit gondolni magunktól; ellenkezőleg a mi elégséges voltunk az Istentől van» (Kor. II 3, 5). És azt kérnie is kell Istentől: «Ha pedig valaki közületek bölcseség nélkül szűkölködik, kérje az Istentől, aki mindenkinek bőven ad és nem hányja fel és megadatik neki» (Jak. 1, 5). Kérjük, hogy ezt adja meg Krisztus. Amen.

Lauda Sion. Dícsérd Sion Megváltódat, vezéredet és pásztorodat, himnuszokkal és énekekkel.

Amennyi az erőd, annyit merj; mert dícsérettel fel nem éred, és dícséretével be nem telsz.

A dícséretnek különleges tárgya van ma soron: az élő és éltető kenyér,

Mely — nincs kétség benne — a szent vacsora asztalán a tizenkettő testvérületének járt ki.

Hangozzék teljes, csengő dícséret, hangozzék fülbemászó ékesszavú újjongás.

Azt a napot üljük ugyanis, mely ama nagy vacsora rendelésének emlékét ünnepli.

Az új királynak ezen az új lakomáján az új Törvény új húsvétja a régit temeti,

Az ószövetséget az újszövetség, az árnyat az igazság űzi el, az éjjelt a nappal váltja fel.

Amit az Úr Krisztus a vacsorán művelt, azt kell nekünk tennünk az ő emlékére.

Lauda Sion. Mikor IV. Orbán pápa 1264-ben elrendelte az Úrnapot, hogy ezen ünnepeljük az Oláriszentség alapításának ünnepét (a nagyhéten a gyászba nem illett bele ez az örömünnep), megbízta Szent Tamást az ünnep

minister intelligens; ferventes, Psal.: Qui facis angelos tuos spiritus, et ministros tuos ignem urentem; item, obedientes, Psal.: Ministri eius qui faciunt voluntatem eius. Sed quamvis aliquis per se ex se ipso non sit sufficiens ad tantum ministerium, sufficientiam tamen potest a Deo sperare, II Cor. 3: Non quod sufficientes simus cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis; sed sufficientia nostra ex Deo est. Debet autem petere a Deo, Iac. 1: Si quis indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter et non improperat, et dabitur ei. Oremus. Nobis Christus concedat. Amen.

Lauda Sion.

Lauda, Sion, Salvatorem,
Lauda ducem et pastorem,
In hymnis et canticis.

Quantum potes tantum aude,
Quia maior omni laude,
Nec laudare sufficis.

Laudis thema specialis,
Panis vivus et vitalis
Hodie proponitur,

Quem in sacrae mensa coenae
Turbae fratrum duodenae
Datum non ambigitur.

Sit laus plena, sit sonora,
Sit iucunda, sit decora
Mentis iubilatio.

Dies enim solemnis agitur,
In qua mensae prima recolitur
Huius institutio.

In hac mensa novi Regis
Novum Pascha novae legis
Phase vetus terminat.

Vetustatem novitas,
Umbram fugat veritas,
Noctem lux eliminat.

Quod in coena Christus gessit
Faciendum hoc expressit
In sui memoriam.

hivatalos istentiszteletének, vagyis breviáriumi részének és miséjének szerkesztésével.

A szent rendelkezések tanítása szerint a kenyeret és a bort az üdvösség áldozatává szenteljük.

Dogma van adva a kereszténységnek, hogy a kenyér testté válik és a bor vérré.

Ami elmédbe nem fér, amit szemed nem lát, azt az erős. a lelkes hit biztosítja, ha a természet útján kívül jár is.

A különböző szinek alatt — jelek, nem dolgok alatt — fölséges valóság rejtőzik:

A test étel, a vér ital, de az egész Krisztus mindkét szin alatt ott van.

Aki magához veszi, nem marcangolja, nem töri és nem tépi, hanem egészben veszi.

Egy veszi és ezer veszi; az egy annyit mint az ezer, és ez a vétel fel nem emészti.

Veszik a jók, veszik a rosszak, de nem egyenlő eredménnyel: az egyiknek élet, a másiknak halál.

Halál a gonoszoknak, élet a jóknak. Lásd ebből, az egyenlő vételnek mennyire nem egyenlő a vége.

Végezetül ha megtörik a szentséget, tétovázás nélkül légy meggyőződve: a tört rész annyit tartalmaz, amennyit az egész takar.

A krisztusi valóság nem húzódik vissza, csak a jel törik meg; a jelzettnek sem állapotán sem termetén nem esik kisebbedés.

Ime az angyali kenyér hogy lett földi zarándokok eledele! Valóban a fiak eledele, nem való ebeknek.

Itt Szent Tamás költőnek is bizonyult. A liturgiai szövegbe kívánkozó himnuszokat ő csinálta, és sok szép oltáriszentségi himnusszal ajándékozta meg a kereszténységet, amelyeket azóta minden katolikus ismer és használ: Pange lingua, Sacris solemniis, Verbum supernum prodiens, Lauda Sion (lásd Imakönyv). Legszebb a külön készült Adoro Te, amelyet általában joggal tekintenek a középkor legszebb latin himnuszának. Itt azonban mégis a Lauda Sion-t közöljük, mert ez jellemzőbb Szent Tamásra, ki még a költészetébe is beleviszi teológiája és bölcselete élesre csiszolt fogalmazásait és

Docti sacris institutis,
Panem, vinum, in salutis
Consecramus hostiam.

Dogma datur christianis,
Quod in carnem transit panis,
Et vinum in sanguinem.

Quod non capis, quod non vides,
Animosa firmat fides,
Praeter rerum ordinem.

Sub diversis speciebus,
Signis tantum, et non rebus,
Latent res eximiae.

Caro cibus, sanguis potus,
Manet tamen Christus totus,
Sub utraque specie.

A sumente non concisus,
Non confractus, non divisus,
Integer accipitur.

Sumit unus, sumunt mille,
Quantum isti, tantum ille;
Nec sumptus consumitur.

Sumunt boni, sumunt mali,
Sorte tamen inaequali
Vitae vel interitus.

Mors et malis, vita bonis;
Vide paris sumptionis
Quam sit dispar exitus.

Fracto demum sacramento,
Ne vacilles, sed memento
Tantum esse sub fragmento
Quantum toto tegitur.

Nulla rei fit scissura;
Signi tantum fit fractura,
Qua nec status nec statura
Signati minuitur.

Ecce panis Angelorum
Factus cibus viatorum,
Vere panis filiorum,
Non mittendus canibus.

különböztetéseit. A tartalom nem szorul magyarázatra annak számára, aki tisztában van az Oltáriszentség katolikus tanításával (lásd különben Dogm, II 446 kk.).

Képek előre jelzik: Izsák feláldozása, a husvéti bárány rendelése, az atyáknak adott manna.

Jó Pásztor, igaz kenyér, könyörülj rajtunk; táplálj és óvj minket és engedd meglátnunk az üdvöt az élők földjén.

Te, aki mindent tudsz és mindent megtehetsz, aki minket halandókat itten táplálsz, tedd, hogy ottan asztalod és örökséged részesei és a szent lakósok társai legyünk. Amen. Alleluja.

Epistola. Levél *a tanulmányozás útjáról.* Azt kérded tőlem, hogyan kell eljárni a tudomány kincsének megszerzésénél. Azt tanácsolom: iparkodj a patakra bízni magadat; ne egyszerre a tengerre. A nehezebbhez ugyanis az út a könnyebben visz keresztül. Életmódodat illetőleg pedig jó szemmel tartani a következőt:

Légy késedelmes a beszédben, és kelletlenül járj a társalgóban. Törekedj tiszta lelkiismeretre. Imádkozni meg ne szűnj. Celládban szeress tartózkodni, ha az Úr cellájába (borospincéjébe) be akarsz jutni. Mindenki iránt légy nyájas, vagy legalább törekedj rá. De senkivel se légy túlságosan bizalmas. A túlságos bizalmasság ugyanis megvetést szül és kölöncöt vet a tanulmánynak. Világiak dolgaiba és beszédeikbe ne avatkozzál. A kotnyeles és minden lében kanál fecsegést kerüld. A szentek és derék férfiak nyomdokain járj. Ne nézd, kitől jön, hanem ami józan tanítás, azt jól vésd emlékezetedbe. Amit olvassz, iparkodj meg is érteni. A kétesről iparkodj megbizonyosodni, és amit csak felszedhetsz, azt igyekezettel raktározd el, mint aki meg akarja tölteni kulacsát. Ami magas neked, azt hagyd. Szent Domonkos nyomán járj, aki míg élt, csodálatos és hasznos virágokat és gyümölcsöket termett az Úr szőlejében. Ha ezt az utat járod, eléred, amit annyira áhítasz.

Oratio. Imádság, amelyet gyakran mondott *diktálás vagy igehirdetés előtt.* Kimondhatatlan teremtő Isten, te a bölcseség parancsa szerint kijelölted a három angyali hierarchiát és csodálatos elrendezéssel a tűzég fölé helyezted; te a világegyetem minden részét a

Epistola. Ezt a szintén nem rég talált és azonosított levelet, mely mély betekintést nyujt Szent Tamás saját fejlődésének útjába, egy fiatal rendtársához, egy bizonyos János testvérhez intézte.

In figuris praesignatur,
Cum Isaac immolatur,
Agnus Paschae deputatur,
Datur manna patribus.

Bone Pastor, panis vere,
Jesu, nostri miserere;
Tu nos pasce, nos tuere;
Tu nos bona fac videre
In terra viventium.

Tu qui cuncta scis et vales,
Qui nos pascis hic nortales,
Tuos ibi commensales,
Cohaeredes et sodales
Fac sanctorum civium. Amen. Alleluia.

Epistola *de modo studendi.* Quia quaesisti a me quomodo oportet incedere in thesauro scientiae acquirendo, super hoc a me traditur consilium ut per rivulos, et non statim per mare eligas introire, quia per facilia ad difficilia oportet pervenire. Huiusmodi est monitio mea de vita tua:

Tardiloquum te esse iubeo et tarde ad locutorium accedentem; conscientiae puritatem amplecti. Orationi vacare non desinas; cellam frequenter diligas si vis in cellam vinariam introduci. Omnibus amabilem te exhibeas vel exhibere studeas, sed nemini familiarem te multum ostendas; quia nimia familiaritas parit contemptum et retardationis materiam a studio magis subministrat; et de factis et verbis saecularium nullatenus te intromittas. Discursum super omnia fugias, sanctorum et proborum virorum imitari vestigia non omittas. Non respicas a quo, sed quod sane, memoriae recommenda. Ea quae legis, fac ut intelligas. De dubiis te certifica et quidquid poteris in armariolo mentis reponere, satage sicut cupiens vas implere. Altiora te ne quaeras. Illius beati Dominici sequere vestigia, qui frondes, flores et fructus utiles ac mirabiles in vinea Domini Sabaoth, dum vitam comitem habuit, protulit ac produxit. Haec si sectatus fueris, ad id attingere poteris, quidquid affectas.

Oratio quam frequenter dicebat antequam dictaret, scriberet aut praedicaret. Creator ineffabilis, qui de thesauris sapientiae tuae tres angelorum hierarchias designasti, et eas super coelum empyreum miro ordine collocasti atque universi partes elegantis-

lehető legszebben rendezted el, téged joggal vallunk a világosság és bölcseség igaz forrásának és fő elvének! Öntsd ki kegyesen homályos értelmemre szereteted sugárait és távoztasd el tőlem a kettős sötétséget, melyben születtem: a bűnt és tudatlanságot. Te a csecsemők nyelvét is megoldod; az én nyelvemet is vezesd és édességed kegyelmével halmozd el. Add meg nekem az értő elme élességét, a megtartás szívósságát, a tanulás könnyű útját, az értelmezés finomságát, a beszédnek kellemesen folyó könnyedségét. Az első lépést igazítsd, a további lépéseket irányítsd, és a kilépést teljesítsd, te, aki igaz Isten és igaz ember vagy. Aki élsz és uralkodol örökön örökké. Amen.

sime disposuisti, tu, inquam, qui verus es fons luminis ac sapientiae et diceris, atque supereminens principium, infundere digneris super intellectus mei tenebras tuae radium caritatis, duplices in quibus natus sum a me removens tenebras, peccatum scilicet et ignorantiam. Tu, qui linguas infantium facis disertas, linguam meam erudias atque in labiis meis gratiam tuae benedictionis infundas. Da mihi intelligendi acumen, retinendi capacitatem, addiscendi modum et facilem interpretandi subtilitatem, loquendi gratiam copiosam; ingressum instruas, progressum dirigas, egressum compleas. Tu qui es verus Deus et homo. Qui vivis etc.

TARTALOMMUTATÓ.

Absztrakció 380
Achilles 114
Ádám 38 k
adás-vevés 69, 340 kk
aevum 28
Ágoston, szent 2, 288
ágostonosok 25
ajándék 31
ajándékok 51, 202
akarat 29, 34, 37, 43, 85, 182, 188
akart 187
akartság 43
aktus 125
alamizsna 63
alattvalók 222
alázat 306, 332
alázatos 260
alázatosság 15
áldozás 95
áldozat 70
Alexander 3, 7
alkotó 274 k
állapotok 80
állások 80
állat 420
állatkör 370
állhatatosság 7
állítás 382 kk
angyal 33, 40 k, 158 k, 170 k, 358 k, 452
angyali üdvözlet 452
angyali nyelv 160
angyalok 428 kk, 434
antidialektikusok 402
ntikrisztus 278
ntológia I
Anzelm 1 k, 108 k
anyag 41, 124, 286
anyagtalan 380
aranycsinálás 124 k
arányos 239
ár-apály 398
Aristoteles 2, 4, 17, 21, 113, 164, 205, 326 kk, 366, 368
arisztotelizmus 20
articulus 10, 14
artisták 5, 446
áru 246, 340 kk
aszkézis 15
asszony 344
átkozás 69
átváltozás 94, 399
atya 31
augusztinizmus 1, 8
autarkia 422
Avicenna 324

Babona 71, 254
bálványimádás 71
barátság 73, 390
bátorság 75
bátorságos 46, 192
beçançoni 440
béke 63, 222
békevágy 222
beleegyezés 348
beléoltott 84
belül 320
bérlet 248
bérmálás 93
beszéd 40, 160 k
betlehemi 280, 440

bíró 68, 91, 234, 238
bizonyosság 322
biztonság 338
bocsánatos 54, 96, 296
Boethius 1, 108, 307
boldogságok 51
boldogság 30, 42 k, 180, 306, 360
Bologna 4
Bolzano 21
bomlás 430
bor 344
botrány 64
böjt 76
bőkezűség 73
bölcseség 64, 276, 302, 336, 378
böstörködők 407
brabanti 425
Brentano 22
bujtás 432
bursza 4
butaság 65
buzgóság 69
bűn 35, 52 k, 85, 206, 284, 294, 322
bűnadósság 54
bűnbeesés 276 kk
bűnkövetkezmények 298
bűnök 206, 290, 296
bűnös 238
bűvészi 398

Catena 350
causa 18
cél 42, 122, 177
character 91
Ciprus 410
communicatio 85
compendium 9
concomitantia 287, 299
contra gentiles 9
correctoria 19 k
corruptorium 20
csalafintaság 69
csalni 242 kk
csel 226
cselekedetek 45
cselekvőértelem 37, 162, 324
csillag 282 kk, 369
csillagmozgató 439
csoda 40, 168
csodák 89
csonkítás 67, 240
csúfolás 69

Damascenus 1
démonok 41
Dénes 289
De regno 410
derék 340 kk
diákok 4
dialektikai 448
dicsekvés 73
diktálás 428
Dionysios 289
disputatio 5
doctor 5
dómok 2
drágább 242 kk
dús 194

Ég 369
egész 380
egészséges 418
égitájak 420
égitestek 398
egyed 125
egyedítés 125
egyenetlenkedés 64
egyéniség 13
egyensúlyozottság 400
egyesülés 82 k, 158 kk
egyetem 3
Egyház 83, 278
egység 28
egységesség 12
együttműködés 40
eladó 242 kk, 340 kk
elbizakodottság 61
eleatáik 113
elem 369, 396
élet 29, 292

életközlés 460
ellenmondás 152, 406, 480
ellentét 448
elme 364
előírás 210 kk
előrelétezés 324 kk
előrerendelés 30, 86, 144 kk
elragadtatás 79, 354
első 118
eltemetés 90
elvek 102 k, 380
élvezet 44
ember 36, 284 kk
emberi 178
emlékezet 37
empyreum 370
engedetlenség 72
entelechia 122, 132
epiciklus 369
epiphania 87
épség 216
érdem 58
eredés 30
eredeti bűn 53
erény 49 k, 196, 200, 220, 422 kk
erények 294
eretnekség 60
erisztikusok 111
erkölcsbölcselet 384
erkölcsi 187, 200
erkölcstan 18 k, 176, 220
érték 121, 242 kk
értekezések 11
értelem 39, 50, 59, 193, 208, 364
értelmezők 21
értelmikép 336
értés 37
értő 158 kk
értőképesség 36 k
érzék 36
érzékelhető 284
érzékiség 37, 206
érzéklés 378
eskü 70 k
észfölötti 304, 306
eszköz 18, 288, 396
eszköz-ok 286 kk
eszközök 44
eszme 438
eszmék 29, 136
ételek 420
ethica 205
Eucharistia 93 k, 298, 463
evangéliumi 212
Ezdrás 345
ezüst-edények 250
extázis 79, 354

Faj 161, 298
fájdalom 47
fakultás 4
feddés 63
fej 83, 278
fejedelem 222 kk
felajánlás 70
felajánlások 290, 296
félelem 48, 61
félénkség 74
felosztás 372, 374
feltámadás 90
fenköltség 456
fennmaradás 310
fény 438
ferencesek 19
filantróp 392
Fiú 31, 274
fiú 276
fizika 18
fogadalom 70
fogantatás 86 k
fogékonyság 204
foglalat 9
fokok 121
fokozatok 118
fontolgatás 44, 184
fordítás 11
forma 124, 158 kk, 273, 375 k,
fosztás 450
Föld 430
föltámadás 434

főbűn 54
fölfogadás 86
föléledés 96 k
fönntartás 40
fösvénység 73

Gaddi 20
gazdag 390
gazdaságos 123
gimnázium 4
glossza 325 kk
Goethe 289
gondolatolvasás 436
gondviselés 30, 40, 140 kk, 252
gonoszok 278
gyalázás 68
gyermekek 39 k
gyilkosság 67
gyógyulás 330
gyönyör 310, 424
gyönyörködés 47
gyűlölet 46, 63
gyümölcsök 51

Háború 64
háborúskodás 224, 226
hajlamosság 328
hála 72
halál 90
halálbüntetés 238
halálos 96
halál utáni 38
halálveszedelem 240
hálátlanság 73
halhatatlanság 39
hanyagság 66
harag 48 k, 77
harciasság 192
harmadik ég 356 kk
hasonlóság 276
használat 44, 246 kk
hatalom 84
házasság 262, 348 kk
hazaszeretet 256
hazudni 73, 240
hegyek 458
hely 33, 432
helyezés 193
helyfoglalás 158
helyreállítás 67
Herakleitos 382
hetesség 289 kk
hét szentség 290 kk
hexaémeron 35
hiány 84
hiba-felfedezés 340 kk
hierarchia 40 k, 290 k, 294, 358
hírnév 308
hit 59
hitetlenség 60
hithagyás 60, 222
hittudomány 27, 100, 102
hitvita 440 kk
hiúság 75
hivatás 416
hízelgés 73
hozzájárulás 44

Ideák 136
idő 33, 280
ifjak 194
igaz 138 kk
igazság 14, 29, 73, 110 k, 314, 316, 320, 344
igazságosság 30, 66, 234, 236, 392
igazságtalan 242
igazságtalanság 66
igazságvágy 308
Ige 31, 274
Ihering 23
imádás 86
imádkozni 250 k
imádság 15, 69, 85, 468
indítás 446
individuatio 125
indulatok 45, 193
ingyenes 80
intellektualizmus 104, 139 k, 163
invencio 330
írás 11

irgalmas 350
irgalom 30, 63
irígység 64
irodalom 25
irónia 73
írott 234
iskolák 3
ismerés 33 k, 317 k, 358
ismeret 353 k, 356
ismeretfolyamat 163 kk
Isten 27, 119, 180, 252, 270
istenbizonyítékok 112 kk
istendícséret 71
isteni 188, 446
istenies 200
istenismerés 28, 304
istenkísértés 71
istenlátás 84, 306, 360
istenlét 27
istennév 28
ítélet 67, 91, 166
ítélkezés 57
ítélkező 210
ius gentium 232

Jámborság 74
járulék 318, 324
jel 318, 323, 332 kk
jelenlét 298
jó 27, 130 kk, 184
jog 66
jogos 224
jóslás 71
jó tanács 65
jótékonyság 63
jó tettek 45
józanság 76
jövendölés 79

Kamat 248
kamatszedés 69, 246 kk
kapitalizmus 248
kar 4
karácsoy280n
karakterológia 258
káromlás 60
katonáskodás 424
kegyelem 34, 39, 57, 83, 91, 214 kk
kegyelemokozó 286 kk
kegyelet 72, 256
kegyetlenség 78
κεκαλυμμένος 111
kellemesség 424
kényszer 348
kép 31, 38 k
képek 398
képességek 36, 346
képességileg 326
képességiség 114
képmutatás 73
kereskedelem 424
kereskedő 422 kk
kereszthalál 89 k
keresztség 88, 92, 298
kérőimádság 252
készség 49
készségek 324
kétségbeesés 61
kevélység 78, 206
kevésre-horgadás 75
kezdők I
kicsiholt 178
kiegyensúlyozottság 22 k
kinyilatkoztatás 100, 352
király 344, 416
kíséretkép 286, 299
kísértés 88, 206
kislelkűség 75
kitartás 75
kiterjedtség 298
kiválóság 452
kíváncsiság 78, 206
kívánság 46, 206
kívánságok 192
kívánságosság 46
Kleutgen 23
koldulók 7 k
Kolumbán, szent 17
kommentárok 10
kormányozni 412

kormányzás 40, 416
kormányzat 410
kölcsön 250
kölcsönös 236
költő 463
könyörület 352
kör 444
körülmények 43
körülmetélés 93
kötekedés 73
kötekedő 448
közbülső 448
középkor 98 kk
középszer II, 51, 200 k,
közjó 190
közösség 386 kk
közönség 410 k
közület 418
közvetítő 86
Krisztus 83 kk
küldés 32, 41
külföldiek 422
különállók 324
külső 45
kvintesszencia 368

Lajos, IX. 17
lappangó 326
látás 336
látomás 352
Lauda Sion 462
lázadás 64
lecke 4
lectio 4
lehetőség 404
lehetség 150
lehetséges 116
lélek 36, 42, 202, 372, 432, 440
lelkierő 74
Leo, XIII. 13, 23, 28
lét 17, 85, 134, 312
letakart 111
létesítés 408
létesítő 116
létezés 122 kk, 126, 130
létmód 324
levegő 418
Liberatore 23
liber textus 4
logika 364
Lombardus 348
lopás 67
Lőwen 24
ly 357

Magától 332
mágia 344
mágikus 344
magister 5, 316 kk
mágusok 280 kk
magyarázat II
manicheizmus 17
Mária 86 k, 266, 454
Márta 266
Máté 10
matematikusok 135, 366
medium 200 k
μεγαλοθυμία 257
megélhetés 422
meghatározás 196, 234, 372
megismerés 17, 37, 314
megszólás 68
megtartóztatás 77
megtestesülés 82 k, 268 kk, 274 kk
megtorlás 73
meleg 420
méltányosság 74
mennybemenetel 91
Mercier 24
merészség 48
mérlegelés 184
mérséklet 75
mester 396
mester-ok 288
mesterséges 400
μετάβασις 110
metafizika 376 kk
mindenhatóság 30, 180
mindenüttvalóság 28
mivolt 122

misztikus 203
mocsarak 420
moderamen 239
Moerbeke 8
monarchia 410 kk
mozgás 33 kk, 368
műveltség I

Nagy-Albert 7
nagyralátás 75
nagyratörés 74, 256
nagyravágyás 75
nappal 280
nemzés 30, 39, 42, 154, 162
népek joga 232
népjog 66
népszámlálás 280
név 438
norma 45
nő 38
nyájasság 14
nyelv 12
nyelvek 79
nyom 156

Obszervancia 253
obszervanciák 71
ok 32, 378, 408
okok 116, 196, 206
okosság 65
oktondiság 66
oligarchia 414
Oltáriszentség 298
ontologiai 109
orvos 330, 334 k
ószövetség 55 k, 290, 296
osztályozás 210
osztó 236

Ökör 148
ölés 238
önálló 270
önellátás 422 kk
önérzetes 260
önérzetesség 74
önhittség 74
önkisebbítés 73
önmagában 107
önmagától ismeretes 106 k
önváltoztatás 115
önvédelem 239
ördög 53
ördögök 41
örök 55
örökkévaló 402 kk, 438
örökkévalóság 28, 442 kk
öröm 63
őrzőangyal 41
ősanyag 124, 135
ősbűn 53, 78
összetevés 2

Pál, szent 352
palea 16
pap 95
papság 86
paradicsom 40, 216
parancsolás 45
parancsolt 178
paráznaság 77, 290, 296
Párizs 4
pazarlás 74
Pázmány II
Pecham 19
pénz 248 k
phantasma 164
Platon 135 k, 162 k, 193
platoni 121
pogányok 302
pokol 432 kk
pokolraszállás 90
pont 444
predestináció 30, 148, 442 kk
primátus 139
principium 454
privatio 450
próféta 79

Quaestio 1
quaest. disp. 11
quodlibet. 5

Rábizonyítás 382
rablás 67
Ráchel 266 k
ragadozás 354
rágalmazás 68
ravaszság 66
reáesküvés 70
Reginaldus 9
regressus 117
rejtekben 326
remény 48, 61, 194
Remigius 351
rend 16, 119, 168, 326, 384 kk
rendek 41
rendelés 446
rendelkezés 308, 438
rendszeresség 100 kk
restség 64
részegek 194 kk
részegség 76
részok 144
rettenthetetlenség 74
romanticizmus 21
rossz 33, 35, 112, 120, 133, 144
rosszaság 45

Salamoni 19
sárga folt 428
sarkalatos 198
semmiből 408
Sigerius 20
simonia 71
Simonides 306
skolasztikus 1
skotisták 24
sol invictus 281
spiritizmus 344
stílus 12
summa 9, I k, 98
suttogás 69
synderesis 37

Szabad 362
szabadakarat 37, 44, 166, 442
szaggatottság 22
szakadás 64
számunkra 107
szándék 44
szelídség 77
szellem 18, 158 k, 286
szemek 206
szemelvények I
személy 30, 270 kk
személyes 82 k
személyeskedés 67, 238
személyesség 274
szemérmesség 76
szemlélet 16
szemlélődés 80
szemlélődő 264
Szentháromság 30, 154 k
szentírás 455
szentjel 290, 296
Szentlélek 16, 31, 51, 87, 154, 204
szentségek 91, 284 kk
szentségtörés 72
szentviktori 2
szenvedés 89 k
szerénység 78
szeretés 34
szeretet 14, 29, 31, 46, 61 k, 268
szertartás 56
szertartásoskodás 255
szervezet 4
szerzett 84
szétválasztás 2, 16
színek 94
szintetikusok 25
színváltozás 89
szó 402
szobrok 398
szofista 448
szolgaság 280, 392
szomorúság 47
szükség 184
szükséges 116, 444
szükségesség 100, 214 kk, 284 kk
születés 87 k, 280
szülő 348
szülők 256
szűzesség 76, 86, 262

Tagadás 382 kk
tájékoztató 98
Tamás, szent 1 és passim
tanács 65, 212
tanácsok 57
tanár 4, 7, 454
tanítás 88, 107 k, 316
tanítvány 107 k
tanulás 316
tanításmód 99
tanító 316
tanulmányozás 464
tanuzás 68
tarantasiai 436
tárgy 184
tartam 33
tartózkodás 76, 460
tejút 366 kk
Tempier 20
teremtés 32, 34, 38, 274 kk, 402 kk
teremtett 180
teremtmény 286
természet 83, 168, 214 kk, 270, 412
természetfölötti 17, 216
természeti 17
természetjog 66, 228 kk
természettörvény 55
természettudás 366
test 36, 38, 206, 258
testek 41
testi 284
testiség 17
test-szellem 292
tételes 66, 228 kk
tettek 45
tévedések 302
tevékeny 264
tevékenykedés 80
tévesség 29
theodicea 122
tilos 362
tisztaság 76
tisztelet 72, 308
tisztesség 76
tisztességadás 72
titkos 360, 396
titok 304, 460
tizedek 70, 290, 296
tomisták 24
torkosság 76
tökéletesség 27, 80
töredelem 96
törvény 54, 208, 210, 234, 248, 340, 342
törvényszerű 237
törvénytartás 88
tradux 432
transcendentalia 313
transzszubsztanciácio 94
Trendelenburg 21
tudás 29, 84, 330
tudatlanság 85
tudomány 60, 102, 334, 344, 364
tudományos 448
tudományszomj 78
tudós 15
türelem 75
tűzég 370

Ujító 19
újszövetség 57
uralkodás 308, 392
uralom 39
uzsora 426
üdvösség 284 kk
ügyvéd 68, 242

Vádaskodás 68
vádlott 240
vágy 37
választás 44
vallás 181
vallásosság 69
változás 113
változatlan 118, 370
változhatatlanság 28
változás 370
változtató 115
végcél 42
végrehajtani 426

végtelen 27, 117, 186, 408
végzet 42
velencei 428
véletlen 144
velünkszületett 321, 326
vértanuság 74
vert-pénz 250
veszekedés 64
vetélkedés 64
vevő 340 kk
vidék 418 kk
világ 35, 402 kk
világkép 365 kk
világmozgató 428 kk, 434
világosság 319 k, 332
vitatkozás 5 k, 100, 432, 446 kk
víz 288
vonatkozások 30

Zenon 113
zodiakus 370
zsarnokság 414
zsengék 70
zseniális 12
zseton 287
zsidók 424

SCHÜTZ ANTAL MUNKÁI:

Prohászka pályája. (Különlenyomat a szerzőnek «Prohászka Ottokár összes művei 25 kötet, bevezetésekkel és jegyzetekkel» c. kiadásából.) 152 lap. 1929. ..... 2.—
Prohászka mint akadémikus. 31 lap. 1936. ..... —.60
Szentek élete (több rendtársa közreműködésével). Négy kötet. 1550 lap. 1923—33. Fűzve ..... 12.—
Karakterológia és aristotelesi metafizika. (M. Tud. Ak. székfoglaló.) 74 lap. 1927. ..... 1.60
Logikák és logika (M. Tud. Ak. székfoglaló). 90 lap. 1941. ..... 1.60
Életem. Emlékezések. 295 lap. 1943. ..... 4.20

Főiskolai és magánhasználatra.

A bölcselet elemei. Harmadik változatlan kiadás. 584 lap. 1944. ... 7.80
Szent Tamás szemelvényekben, bevezetéssel, fordítással és magyarázattal. 1943. 479 lap.
Dogmatika, a katolikus hitigazságok rendszere. Két kötet. Harmadik változatlan kiadás. XXVI és 1386 lap. 1944. Fűzve 29.80
Summarium theologiae dogmaticae et fundamentalis. Editio altera. 548 lap. 1935. ..... 10.—

Középiskolai és magánhasználatra.

Vallástan középfokú iskolák számára: Hittan 15. kiad. 1942; Erkölcstan 13. kiad. 1942; Egyháztörténet 11. kiad. 1942; Hitvédelem 9. kiad. 1942. Kötetenként 3.40
Imádságos könyv, egyszersmind kalauzul a lelki életre (Sík Sándorral) 11. kiadás. 1940. 622 lap ..... 5.—

Összegyüjtött dolgozatok.

1. **Az Ige szolgálatában.** (1903—27.) 650 lap. 1928. ..... 8.—
2. **Eszmék és eszmények.** (1928—32.) 230 lap. 1932 ..... 3.40
3. **Őrség.** (1933—36.) 310 lap. 1936 ..... 3.80
4. **Magyar életerő.** (1936—39.) 158 lap. 1939 ..... —.90
5. **Titkok tudománya.** (1936—39.) 350 lap. 1940 ..... 4.80

Isten országa.

1. **Krisztus.** 2. kiadás. 300 lap. 1939 ..... 4.40
2. **A házasság.** 3. kiadás. 224 lap. 1940 ..... 3.—
3. **Isten a történelemben.** 5. kiadás. 319 lap. 1943. (Németül: Gott in der Geschichte. 2. kiad. előkészületben) 3.50
4. **Az örökkévalóság.** 334 lap. 1936. (Németül: Der Mensch u. die Ewigkeit. 1938) 3.80
5. **Eucharisztia.** 2. kiad. 358 lap. 1943. (Németül: Christus mit uns. 2. kiad. előkészületben) 3.80